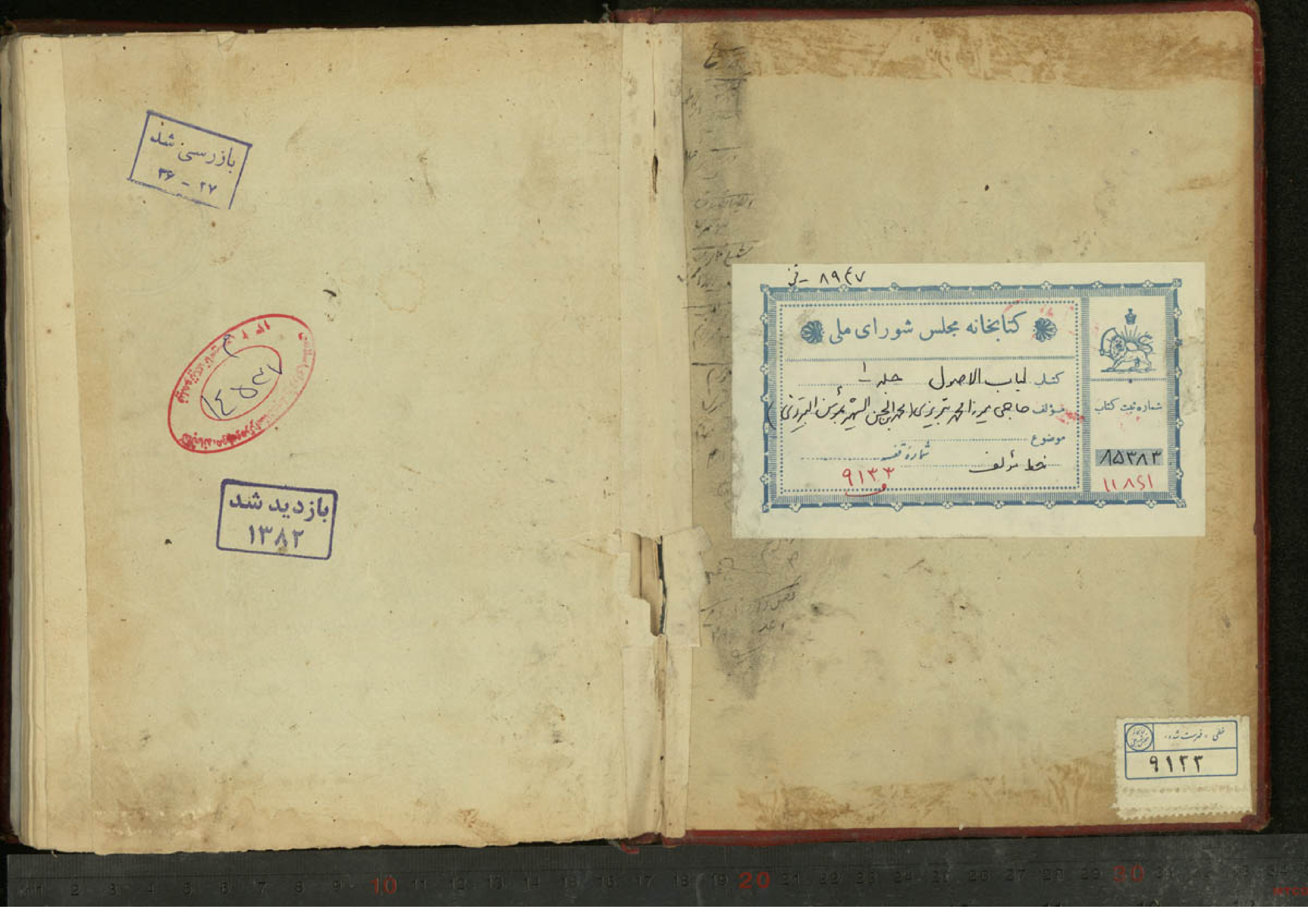


بازرسی شد
۲۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
۸۹۴۷ - ق
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب لباب الاصول جلد ۱
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
خط مؤلف
شماره ثبت کتاب
۸۵۳۸۳
۱۱۸۵۱
۹۱۲۳
خطی ـ فهرست شده

في ذكر المقدمة في بيان تعريف الحكم الظاهري والواقعي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الائمة الطاهرين
باب الادلة العقلية والاصول العملية لاثبات الفروع في تفصيل الكلام فيها
ينبغي تقديم مقدمة تفيد بيان ما يتوقف عليه المقصود ولها البصيرة في الامور المفيدة
في معرفة المطلوب والكلام في تلك المقدمة يقع من جهات الاولى في بيان
معنى الحكم الظاهري والحكم الواقعي والدليل الاجتهادي والفقاهتي والحكم الواقعي
وان كان مقدما طبعا الا انه لما كان معرفته بمقابلة الحكم الظاهري ايسر واخصر فنقدم
تعريف الحكم الظاهري على ما اصطلح المتأخرون لان اصطلاح هذه الالفاظ في
معانيها المصطلحة غير معلوم الثبوت فيما بين القدماء بل هو مستحدث فيما بين المتأخرين
فيجب ان يؤخذ تعريف معانيها من كلمات المتأخرين والموجود منها في
تعريف الحكم الظاهري هو ما ذكره افضل المحققين الشيخ الاستاد المرتضى قده
حاصله ان الحكم الظاهري عبارة عن الحكم الذي اخذ في موضوعه الجهل بحكم آخر مثل
حكم الشارع بالاباحة عند الشك في حكم شرب التتن فان شرب التتن واقعة
من الوقائع ولها في نفسه بمعنى مع قطع النظر عن العلم والجهل حكم في نفس الامر
وهو الحرمة مثلا ثم اذا تحقق الجهل بهذا الحكم فيوجد موضوع الحكم الظاهري وهو
الاباحة ومن هنا ظهر وجه اطلاق الواقعي الثانوي او الواقعي العذري على الحكم
الظاهري لان موضوعه وهو شرب التتن المجهول حكمه متأخر عن موضوع الحكم
الواقعي الاولي لما عرفت من توقف وجوده على وجود حكم واقعي ثم عروض الجهل

الجهل

الجهل به فاذا تحقق هذا الموضوع اعني شرب التتن المجهول الحكم فيكون حكمه
في الواقع هو الاباحة فهو حكم واقعي للمعذور بسبب انتفاء العلم فعلم من تعريف
الحكم الظاهري بالمقابلة ان الحكم الواقعي بقول مطلق غير مقيد بالثانوية والعذرية
هو الحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الجهل بحكم آخر كالحرمة المفروضة في المثال
المذكور فان موضوعه هو نفس شرب التتن مع قطع النظر عن العلم والجهل ثم يتفرع
على التعريف المذكور للحكم الظاهري معرفة الاقسام المتصورة في المقام من حيث
دخولها فيه او خروجها منه فمنها ما ذكره بعض من تأخر عنه وهو ان يؤخذ في
موضوع الحكم العلم به من طريق خاص بناء على مذهب من يجوز تصرف
الشارع في الطرق العلمية كصاحب الفصول فمثال ذلك ان يقول بان شرب
التتن حرام بشرط ان تعلم بالحرمة من طريق مخصوص كالكتاب والسنة لا من
الادلة العقلية فهل يكون ذلك من قبيل الحكم الظاهري او من قبيل الحكم الواقعي
قال الاولى الحاقه بالحكم الظاهري لكن لما كان المراد منه في الحقيقة هو كل حكم اخذ
في موضوعه شيء آخر غير نفس الامر الواقعي سواء كان هو الجهل او العلم ولكنك خبير
بان مقتضى التعريف المذكور هو عدم دخوله في الحكم الظاهري لعدم اتخاذ الجهل
في موضوعه فلا وجه لما ذكره بعد كون الاصطلاح توقيفيا وكون من ذكر التعريف اعرف
بمصطلحهم واخبر بمرادهم ومنها ان يؤخذ العلم بالموضوع في موضوع الحكم كما في مسئلة
النجاسة على مذهب بعضهم حيث يقول ان الشارع حكم بنجاسة ما علم كونه بولا واما البول المجهول
البولية فهو طاهر ومن ذلك ظهر قسم آخر وهو ان يؤخذ الجهل بالموضوع في موضوع

في ما ذكره بعض من تأخر من الخاصتين للحكم الواقعي والحكم الظاهري

الحكم كما في حكمه بطهارة البول مع الجهل بكونه بولا انتهى وعلى هذا القول فهذان القسمان بل
يدخلان في تعريف الحكم الظاهري لا في الحكم الواقعي والحق كما عرفت من البعض
المتقدم ذكره هو كونهما من قبيل الحكم الواقعي في كلا القسمين لعدم اخذ الجهل بالحكم
في موضوع الحكم في شيء منهما وعدم ملاحظة الترتب والتأخر فيهما بل هما حكمان واقعيان ثابتان
شرعا لموضوعين اثنين ثم ان بعض من تأخر ذكر لكل واحد من الحكم الواقعي والحكم
الظاهري خاصتين فقال اما الخاصة الاولى للحكم الواقعي فهي ان له وجودا نفسيا وتحققا
واقعيا فان علم به المكلف صار منجزا في حقه والا فيبقى شأنيا بالنسبة اليه واما
الخاصة الثانية للحكم الواقعي فهي انه اذا علم به المكلف فلا يجوز للشارع النهي عنه بمعنى
نفي الحكم الواقعي المذكور عن موضوعه بعد حصول العلم به ولكن هذا في العلم التفصيلي مما
لا يحتمل خلافه بل يثبت جزما واما اذا كان الحكم الواقعي معلوما بالعلم الاجمالي كما في الاناءين المشتبهين
المعلوم كون احدهما نجسا فيمكن ان يقال بجواز ذلك بان يجوز الشارع ارتكاب كلا الانائين
في المثال المذكور لكن بشرط رفع اليد عن الواقع واما الخاصة الاولى للحكم الظاهري فهي انه
ليس له وجود نفسي ولا تحقق الا بالعلم به فاذا لم يعلم المكلف بالحكم الظاهري فلا يتحقق
اصلا واما الخاصة الثانية للحكم الظاهري فهي انه يرتفع بمجرد حصول العلم بطريق الحكم
الواقعي المعتبر اما ارتفاعا موضوعيا او ارتفاعا حكميا وبيان ذلك ان دليل الحكم
الظاهري اما ان يكون هو العقل كما اذا فرضنا اعتبار الاستصحاب من جهة حكم العقل
بعدم جواز التكليف بغير العلم فحينئذ لو حصل العلم بالحكم الواقعي فلا ريب في انه يرتفع موضوع
الحكم الظاهري واما اذا علم بطريق ظني جعله الشارع طريقا للحكم الواقعي فحينئذ يقع الحكم الظاهري
ارتفاعا حكميا لان الشارع جعله بمنزلة العلم ولذا يعبر عنه بالحاكم وكذا لو قلنا

ان المفروض ثبوت الحكم في الواقع على تقدير تحققه ايضا والمفروض [illegible]

بان

بان اعتباره بالادلة الشرعية فان الدليل الشرعي ايضا ان كان مما اخذ فيه العلم كقوله لا
تكليف الا بالعلم فيكون مثل ما مر من حكم العقل وان كان من قبيل قوله لا تنقض اليقين
بالشك في ان لا تكليف الا بالبيان فبالعلم بالطريق الظني المعتبر ايضا يرتفع ارتفاعا موضوعيا
انتهى وفيه نظر من وجوه الاول ان ما ذكره من الخاصة الاولى للحكم الواقعي فاسد لان
معنى الخاصة هو ان لا يوجد في الطرف المقابل مع ان الحكم الظاهري ايضا له وجود
نفسي وتحقق في الواقع ولو لم يعلم المكلف به فان قوله م الجاهل بالقصر والاتمام حكمه
كذا اخبار عن ثبوت هذا الحكم الظاهري مثل كونه معذورا لهذا الموضوع اعني المسافر الجاهل
في الواقع ونفس الامر ولو لم يعلم المسافر الجاهل ان حكمه ماذا فهو معذور في الواقع وان
لم يعلم بكونه معذورا الثاني ان ما ذكره من الخاصة الثانية للحكم الواقعي فيه ان
عدم جواز النهي انما هو من خواص العلم ولا مدخلية له بالمتعلق مضافا الى ان الفرق
بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي مما لا وجه له لانه لو كان النهي جائزا برفع اليد عن الواقع
فيجوز المنع والنهي في كليهما والا فلا يجوز في كليهما مع ان ذلك يطرد في الحكم الظاهري
ايضا فانه اذا علم المكلف ان حكم الجاهل بحكم شرب التتن هو البراءة فلا يجوز للشارع
النهي عن البناء على البراءة من دون بيان حكمه الواقعي واما معه فيرتفع موضوع الحكم
الظاهري الثالث ان ما ذكره من الخاصة الاولى للحكم الظاهري فاسد لما مر في وجه
فساد الخاصة الاولى للحكم الواقعي واما ما ذكره من الخاصة الثانية للحكم الظاهري فالظاهر
انه في محله كما لا يخفى ثم ان البعض المذكور ذكر انه قد يتحقق الترتب بين
الاحكام الظاهرية بان يكون حكم ظاهري واحد مترتبا على حكم ظاهري آخر
حيث اخذ في موضوعه الجهل بالحكم الظاهري الآخر مثال ذلك انهم

في ترتب الحكم الظاهري على حكم ظاهري آخر

اختلفوا في مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط على قولين البراءة والاشتغال
فلو فرض انه توقف احد في تعيين المختار من القولين وصار جاهلا
بهذا الحكم الظاهري المردد بين البراءة والاشتغال فاللازم له هو الرجوع الى
الاصل الاولي اعني اصالة الحظر او الاباحة فاذا بنى على اصالة الحظر فيلزم
له ترك الاتيان بالجزء المشكوك واذا بنى على الاباحة فيصير اتيانه مباحا في حقه
واما تطبيق المثال المطلوب فظاهر من جهة ان كل من الاباحة او الحظر حكم
ظاهري وقد اخذ في موضوعه الجهل بالحكم الظاهري الآخر اعني ما هو الصواب
من القولين وهما البراءة والاشتغال ولو فرض الجهل بهذا الحكم الظاهري الثانوي ايضا
اعني الحظر او الاباحة فيرجع الى التقليد حيث انه قد اخذ في موضوع جواز التقليد
الجهل بالحكم مطلقا حتى الاحكام الظاهرية وعلى هذا القياس ترتب الحكم الظاهري
حتى ينزل الى التقليد الابتدائي او ادون منه هذا محصل ما ذكره ولكن فيه مواقع من
النظر اما اولا فلانه يرد عليه ما اورده هذا البعض على الفاضل البغدادي حيث جعل
الاصل في مسئلة العمل بالظن هو الاباحة بناء على ان الاصل في الاشياء هو
الاباحة فرده هذا البعض بان مجرى اصالة الاباحة او الحظر انما هو فيما كان
مشتملا على منفعة خاليا عن امارة المضرة مع وجود احتمال الحرمة والعمل بالظن
ليس من هذا القبيل لعدم شموله على المنفعة ونحن نقول في رده هنا ان مسئلة
الشك في الشرائط والاجزاء ايضا ليست من هذا القبيل لعدم وجود احتمال

التحريم

التحريم فيها اذ المفروض دوران الامر بين الوجوب والاستحباب وبين كونه
جزءا ليس بجزء فاحتمال الحرمة او الاباحة لا وجود لها في تلك المسئلة فلا معنى
للرجوع اليهما واما ثانيا فلان ما ذكره من ترتب الحكم الظاهري على الحكم الظاهري الآخر
انما تصور اذا فرض كون الجهل ببعض الاصول قيدا في موضوع البعض الآخر بان
يشترط في جواز الرجوع الى البراءة الجهل بثبوت حكم الاستصحاب في المورد المفروض مع
الاغماض عن تعميم ذلك بالنسبة الى انتفاء الاستصحاب ولو كان الانتفاء معلوما
ولكن ليس شيء من الاصول من هذا القبيل والمحقق في ذلك هو ادلة الاصول فان
حكم العقل بقبح العقاب قبل البيان وكذا قوله كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهي لا نظر
فيها الى حال وجود الاستصحاب وعدمه ولا دلالة فيها على اشتراط مدلولها الذي هو
البراءة بانتفاء الاستصحاب ولا الجهل به وكذا الكلام في ادلة سائر الاصول فان قلت
فان كان الماخوذ في موضوع كل واحد من الاصول هو الجهل بالحكم الواقعي فيكون
الجميع في عرض واحد فما وجه تقديم بعضها على الآخر مع ان بنائهم على تقديم الاستصحاب
على سائر الاصول قلت هذا من جهة كون بعضها حاكما على الآخر لا من جهة كون انتفائه
قيدا في موضوع الآخر فان الشارع حكم اولا بانه لا تكليف الا بالعلم ثم حكم [illegible] نقض
اليقين بالشك بوجوب تنزيل مورد الاستصحاب منزلة المعلوم فاذا اجرينا الاستصحاب
فيصير المشكوك بمنزلة المعلوم بحكم الشارع فيرتفع موضوع البراءة ويكون الاستصحاب
حاكما على اصل البراءة ومن هذا القبيل كل اصل قدم على اصل آخر واما ثالثا فلان ذلك
لا يتم بناء على ما ادعاه سابقا من ان الحكم الظاهري لا وجود له ولا تحقق الا بالعلم.

في بيان معنى الدليل الاجتهادي
والدليل الفقاهتي

لانّه اذا فرضنا كون احد جاهلا بالحكم الظاهري الموجود في احد القولين بمعنى البرائة والاشتغال
في المسئلة المذكورة فلا يتحقق هذا الحكم الظاهري في حقه لانه في الظاهر بلا في نفس الامر بناء
على ما سمعت من دعواه من كون تحققه منحصرا في صورة العلم فلا معنى لترتب الحكم الظاهري
الآخر على الجهل بذلك اذ المفروض العلم بعدم تحققه في حقه في نفس الامر ويمكن ارجاع
ذلك الى ما اغمضنا عنه سابقا تنبيه ما ذكرنا من معنى الحكم الظاهري هو الحكم الظاهري
بالمعنى الاخص وربما يطلق ايضا على ما كان الجهل بالحكم الواقعي حكمة لجعله لا قيدا في موضوعه
كمؤدى الامارة فان خبر الواحد على فرض حجيته لم يقيد بعدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم
الواقعي ولكن الشارع لما علم بعدم تمكن المكلفين منه غالبا صار ذلك حكمة في جعله حجة
مطلقا وهذا هو الحكم الظاهري بالمعنى الاعم واما الدليل الاجتهادي فهو ما كان ناظرا
الى الحكم الواقعي لا انه عين الواقع ولا يلزم المطابقة للواقع دائما ولا انه محل
الواقع بان نعلم ان هناك حكما واقعيا ولكن لم يحصل العلم به فيفحص عن العلاج في
مقام العمل كما في الاصول بل هو [illegible] واما الدليل الفقاهتي فهو ما لم
يكن ناظرا الى الواقع بل يكون نظره الى علاج العمل واما وجه تسميتها بهذين
الاسمين على ما ذكره هو ان معنى الاجتهاد هو تحصيل الجهد وبذل الوسع في استنباط
الاحكام الشرعية اي الاحكام الواقعية عن ادلتها التفصيلية واما الفقه فمعناه
معهود منهم الاحكام المتعلقة بالعمل ولو كان حكما ظاهريا فناسب نسبة ما كان نظره
الى الاحكام الواقعية الى الاجتهاد وما كان نظره الى مقام العمل والحكم الظاهري

الى الفقه

الى الفقه والى هذا ينظر قول الشيخ قده وهذان الاصطلاحان من الوحيد البهبهاني لاجل
مناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد ومن هنا يتوجه سؤال في المقام ذكره بعض
من تأخر وهو ان القدماء الذين كانوا يقولون باعتبار الاصول من باب الظن
نظير سائر الامارات وكانوا مع ذلك يقدمون سائر الامارات عليها ويسمونها
بالاصول فما وجه ذلك بعد القول باعتبارها من باب الظن اذ تقع حينئذ في عرض
الامارات واجاب البعض المذكور عن هذا السؤال بوجهين الاول ان كون الاصول
مفيدة للظن من باب الغلبة بمعنى ان الغالب في الخارج في الموارد التي علم
وجود شيء سابقا ثم حصل الشك في بقائه البقاء لكن اذا لم يكن هناك امارة معتبرة
على انتفائه فهذه الغلبة انما هي في غير موارد الامارات فعلى هذا فيكون انتفاء
الامارات مأخوذا في موضوع الاصول فلذا يقدمون الامارات عليها وان كان
اعتبار الاصول ايضا من باب الظن وهذا هو السر في تسميتها اصولا لكان تأخرها
عن سائر الامارات اذ لا ملازمة بين لفظ الاصل وبين كونه تعبديا الثاني ان حجية
الاستصحاب مثلا من باب الظن من جهة استفادتهم من قوله لا تنقض اليقين بالشك
ان مجرد كون الشيء مشكوكا بعد تقدم اليقين به مع الالتفات الى اليقين السابق مفيد
للظن ببقائه على الحالة السابقة اليقينية بسبب نفس وقوعه في تلك الحالة لا بالنظر الى غلبة وقوعه
في الخارج باقيا على الحالة السابقة فعلى هذا فاذا فرضنا قيام امارة معتبرة على انتفاء الحالة
السابقة فلا يتحقق موضوع الاستصحاب اعني الشك في البقاء وعدمه وعلى هذا القياس سائر
الاصول حيث انها ادون مرتبة من الاستصحاب فحينئذ تقديم سائر الامارات على

الكلام في الجهة الثانية من المقدمة في صحة اطلاق الادلة العقلية على الاصول

الاصول من جهة كون الامارات رافعة لموضوعها او حاكمة لها او يكون تقديمها عليها ايضا
لذلك قال والى هذين الوجهين اشار العضدي في تعريف الاستصحاب فقال ان معنى
الاستصحاب هو ان الشيء الفلاني قد كان ~~ولم ينكشف بقاؤه وزواله~~ وكلما كان كذلك فهو مظنون

ولم يظن عدمه صح

البقاء فاشار الفلاني في مظنون البقاء وكانه اشار بالفقرة الثانية اعني قوله كلما كان الى
الوجه الاول اعني الغلبة واشار بالفقرة الاولى الى الوجه الثاني اعني كون وقوع الشيء في تلك
الحالة سببا لافادة الظن ثم اورد عليه بان مقتضى ذلك عدم جواز العمل بالاصول
اذا حصل الظن بخلافها من نقل الشهرة وهو فاسد لعدم اعتبار الشهرة مرجحا عند القدماء
فلا وجه لتقييد اسم الاصول بعدمها انتهى وفيه ان مراده من قوله ولم يظن عدمه عدم الظن
بالظن المعتبر فيكون المعيار فيه مبنيا على المذاهب في اعتبار الامارة واما العضدي فهو لما
كان من العامة القائلين باعتبار كل امارة حتى القياس فيجب عنده العمل بالظن الحاصل
من الشهرة على خلاف الاصول فلا وجه لما اورده اصلا واما الكلام في الجهة الثانية
من الجهات التي يقع البحث فيها في هذه المقدمة فهو في بيان تطبيق الاصول العملية
بعنوان الدليل العقلي فربما استشكل بعضهم في هذا المقام وقال انهم قد قرروا في
محله ان الدليل العقلي هو الحكم العقلي الموصل الى حكم شرعي كحكم العقل بان
هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهو موصل الى الحكم الشرعي وهو ان كل ظلم حرام ولا ريب في ان
الواجب لكل قوم مراعاة اصطلاحهم فيأتي الاشكال من جهة تعبيرهم عن
الاصول بالادلة العقلية مع انه لا يصدق عليه ما ذكروه في تعريف الدليل العقلي
على ما سمعت آنفا اما اصل البرائة فلان مؤداها هو عدم العقاب بحكم العقل

بقبح

بقبح العقاب بغير البيان فمجرد عدم العقاب ليس حكما من الاحكام الشرعية
الخمسة بحكم العقل فهذا ليس موصلا الى الحكم الشرعي بل لا يثبت باصل البرائة عدم الوجوب
او نفي الحرمة ايضا اذ عدم العقاب لا يدل على عدم صدور خطاب الوجوب او الحرمة
عند الله في نفس الامر ولو سلمنا دلالته على نفي الوجوب او الحرمة فهما ايضا ليسا
من قبيل الحكم الشرعي لانهم قد عرفوا الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير ولا ريب في انهما ليسا كذلك فان قلت
كيف تنكر كون اصل البرائة مثبتا للحكم الشرعي مع انه اذا فرضنا دوران الامر بين
الوجوب والكراهة او بين الحرمة والاباحة مثلا بسبب العلم الاجمالي بثبوت احد
الحكمين فاذا نفي احد الحكمين باصل البرائة يثبت الحكم الآخر مثلا اذا نفي الوجوب
بالاصل يثبت الكراهة في فرض دوران الامر بينهما وهو حكم شرعي قد ثبت بالاصل
قلت اولا ان ذلك يكون من قبيل الاصل المثبت ولا نقول بحجيته بل القائلون
بحجية الاصل المثبت ايضا انما يقولون بها في اللوازم العقلية والعادية لا فيما
كان من قبيل المقرون في العلم الاجمالي وثانيا ان ثبوت الحكم الشرعي هنا ليس
بسبب الاصل بل بواسطة العلم الاجمالي ولذا لم يتحقق ثبوت حكم مع فرض عدم
العلم الاجمالي وثالثا انا نفرض دوران الامر بين الثلثة او الاربعة من الاحكام
فمن الواضح ان نفي واحد منها بالاصل لا يثبت فردا آخر من الباقي فينتقض
اطلاق الدليل العقلي على مطلق اصل البرائة واما اصالة الاحتياط فهو

ايضا بمثل اصالة البرائة في عدم كونه موصلا الى حكم شرعي [illegible] بعدم وجوب الاحتياط
انما هو حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الضرر غاية كون الضرر هنا هو الضرر
الاخروي اعني عقاب مخالفة الواقع وهذا لا يثبت به حكم شرعي من وجوب كل واحد
من المحتملات او حرمتها ولو فرض امر الشارع ايضا بالاجتناب عن الضرر فانما
هو ارشادي مؤكد لحكم العقل لكونه في طريق الاطاعة واما التخيير فهو ايضا
كذلك لان مؤداها ليس حكما شرعيا ولا يثبت به احد الاحكام الخمسة بل انما
هو حكم عقلي في مقام علاج العمل من باب الاضطرار واما الاستصحاب
فلا نسلم حكم العقل فيه لان الحكم العقلي ما كان كلا المقدمتين فيه اعني الصغرى
والكبرى عقليا لا مركبا من الشرعي والعقلي واما في قولك هذا ما ثبت وجوبه ولم يعلم
ارتفاعه في السابق وكل ما ثبت دام او كل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء فالكبرى
عدم الرفع
وان كان شيئا عقليا الا ان الصغرى مأخوذ من الشرع لان العقل لا يستقل
بثبوت وجوبه في السابق بل يقول ان هذا ان كان في السابق واجبا بحكم
الشرع لما امر الشارع بوجوبه فلا يطلق عليه الحكم العقلي واما تقسيم بعضهم
الحكم العقلي الى العقلي الصرف والى المركب من العقل والشرع فهو فاسد لخروجه
عن مصطلح القوم الا ان يريد تجديد الاصطلاح فلا مشاحة فيه واجاب
بعضهم عن هذا الاشكال بما حاصله يرجع الى وجوه الاول ان المراد من الحكم الشرعي
هنا هو الحكم الشرعي الارشادي المطابق لحكم العقل فالمراد من الحكم الشرعي في تعريف

الدليل

الدليل العقلي اعم من الحكم المولوي والارشادي والغالب في اطلاق لفظ الحكم الشرعي
فيما بينهم وان كان هو ارادة الحكم المولوي الا ان ارادة الحكم الارشادي هنا مبني على المسامحة
ولكن هذا انما يصلح جوابا من الاشكال فيما عدا الاستصحاب لان الاشكال في الاستصحاب
على ما مر كان من جهة انتفاء الحكم العقلي الوجه الثاني ان يجاب على مذهب بعضهم
حيث التزموا بثبوت الحكم الشرعي المولوي في مؤديات الاصول وان لم يكن اصل هذا المذهب
مرضيا عندنا فيقال ان الشارع يحكم حكما مولويا بوجوب كل واحد من المحتملات في موارد الاشتغال
ويحكم كذلك بوجوب البناء على احد الامرين في موارد التخيير بمنزلة افراد الواجب المخير ويحكم
ايضا بثبوت الترخيص في موارد البرائة الوجه الثالث وهو انما يجري بالنسبة الى اصل
البرائة وهو ان مآل نفي العقاب الى نفي الحكم وانهم اطلقوا الحكم على نفي الحكم تجوزا وليس
مرادهم من الحكم هنا هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين واما الجواب عن الاشكال
الوارد بالنسبة الى الاستصحاب من ان الحكم العقلي ما كان كلتا المقدمتين فيه مأخوذا من العقل
وهو منتف هنا لان الصغرى ليس عقليا هنا بل هو وجداني يدرك بالحس من الامور
الجزئية فحاصله منع لزوم كون كلتا المقدمتين عقلية في اطلاق الدليل
العقلي بل اللازم هو كون الكبرى مأخوذا من العقل ولذا صرح بعضهم بان
الدليل العقلي عبارة عن نفس الكبرى العقلي لا عن مجموع المقدمتين باعتبار
الكبرى كما في قولنا ان الشيء الفلاني نقيض للشيء الفلاني وكل ما كان
من قبيل النقيضين فلا يجتمعان حيث ترى ان الصغرى وجداني والكبرى
عقلي ولا اشكال في اطلاق الدليل العقلي عليه على ذلك

الكلام في الجهة الثالثة من المقدمة في معرفة معنى اصالة البراءة

في بيان معنى اصالة البراءة

واما الجهة الثالثة ففي الكلام فيها في معرفة معنى الاصل فنقول انهم قد ذكروا له معاني ذكره و
قال الفاضل القمي ره ان قال الاصل في الادلة الاستصحاب والقاعدة والراجح والدليل
وقال ان الصالح منها في المقام الثلثة الاول اما الاول فبملاحظة استصحاب البراءة
المتيقنة في السابق كحال الصغر وغيره ولكنه بهذا المعنى مختص بالحكم الالزامي كالوجوب
والحرمة لان الاشتغال لا يتحقق في غيرهما واما الثاني فيراد منه القاعدة المستفادة
من العقل والنقل انه لا تكليف الا بعد البيان واما الثالث فالمراد منه ان الراجح
عند العقل براءة ذمة المكلف ان جعل الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن
والمظنون هذا واورد عليه صاحب الفصول بان جعله بمعنى الراجح انما يصح اذا
اريد منه ان الراجح بمعنى الظاهر والمظنون حينئذ ان اريد من اصالة البراءة البراءة
الواقعية فقد لا يحصل الظن بها من الاصل فضلا عن القطع وان اريد البراءة الظاهرية
فهي متيقنة لا مظنونة لقيام الدليل القطعي عليها ولو سلمنا اعمية الراجح من المتيقن
والمظنون فهو انما يصح في التركيب الحملي كما ذكره بعضهم كما في قولهم الاصل طهارة
الشيء المشكوك فيصح ان يكون معناه ان الراجح طهارته ومثله قولنا الاصل
البراءة بخلاف التركيب الاضافي اعني قولنا اصالة البراءة كما ذكره الفاضل
المعاصر اذ لا معنى لقولنا راجح البراءة كما لا يخفى انتهى كلامه وهو متوجه الا ان
ما ذكره من قوله والقطعي لا يسمى اصلا غير متوجه لان المراد من القطع

٢ ان القطعي لا يسمى اصلا

ان كان هو حصول القطع بالبراءة الواقعية في خصوص المورد فلم يدع الفاضل
القمي ولا غيره اطلاق الاصل عليه وان كان المراد كون الحكم الكلي مقطوعا

بمعنى

بمعنى حصول القطع بان حكم الجاهل بثبوت التكليف هو البراءة فلا وجه
لمنع تسميته بالاصل اذ ليس في ذلك الا معنى الاصلي وكيف كان فيتوجه الايراد
على كلام الفاضل القمي ره من وجهين آخرين الاول ان قوله في بيان المعنى
الاول اعني الاستصحاب وهو بهذا المعنى مختص بالواجب والحرام مستدرك
لان ما ذكره من التعليل وهو كون معنى اصالة البراءة هو نفي الاشتغال وهو
منحصر في التكليف انما استفيد من لفظ البراءة اذ لا دلالة في لفظ الاستصحاب
على ذلك كما انه يصح استصحاب الاستحباب والكراهة والاباحة فاذا كان
الدلالة على الاشتغال ما ذكره مدلولا للفظ البراءة فيلزم جريان الاختصاص
بالواجب والحرام بالنسبة الى كل واحد من المعاني الثلثة فلا وجه للتقييد
بقوله وهو بهذا المعنى الثاني ان المستفاد من كلامه ره ان جعل الاصل بمعنى الدليل
غير مناسب وكان نظره الى ان الدليل ما كان موصلا الى الواقع والاصل لا يفيد الا الحكم
الظاهري وهو اشتباه لان الدليل بمعنى المرشد والهادي بالنسبة الى كل ما اضيف
اليه وليس مختصا بالواقع فيكون معنى دليل البراءة اي الشيء الذي هو موصل
الى البراءة الظاهرية وهو عبارة عما ثبت بالعقل والنقل من انه لا تكليف الا بعد
البيان والحجة فكما يصح اعترافه بصحة حمله بمعنى قاعدة البراءة فكذا يصح حمله بمعنى
دليل البراءة بارادة عين تلك القاعدة منه هذا واورد على كلامه المذكور ايضا
بان النسبة فيما بين الاستصحاب وبين اصالة البراءة هو العموم من وجه لمورد
اجتماعهما فهو الاحكام العقلية المشتركة في العدم ثبوتها في الشرع كالحكم

في بيان معنى الأصل
في قولنا أصالة البراءة

في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيصح اجراء كلا الأصلين فيه وأما المورد
الذي يجري فيه الاستصحاب دون البراءة فهو الحكم الكلي الثابت في الشرع الذي
حصل الشك في ارتفاعه كوجوب الخمس اذا شككنا في نسخه بعد النبي ص
وأما المورد الذي يجري فيه البراءة دون الاستصحاب فهو الموضوعات المشتبهة
مع عدم العلم بحالتها السابقة كما اذا وجدنا مايعا مشتبها او شككنا
في كونه ماء او بولا فيصح ان يقال انّ الأصل البراءة عن وجوب
الاجتناب ولكن لا يجري الاستصحاب فيه لعدم العلم بالحالة السابقة
فحينئذ لا يصح تفسير أصالة البراءة بالاستصحاب الا في مورد الاجتماع
لا مطلقا وتنبيه هذا الايراد الى صاحب الفصول ره حيث ذكر في بيان
معنى أصالة البراءة [struck out] انّ المراد بها
هو الأول أعني القاعدة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام فان البحث
هنا عن مدلولها الاعم قضيته دون الاستصحاب وان كان من جملة الأدلة
لاختلاف مدارك المسئلتين واقوال العلماء فيهما ثم ذكر في مقام الاستدلال
على أصالة البراءة انّ من جملة أدلتها استصحاب البراءة الثابتة
في حال الصغر ثم قال ولا يخفى انّ هذا الدليل اخص من المدعى
اذ بين مورد الاستصحاب وبين مورد أصالة البراءة عموما من
وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وجريان أصل البراءة حيث
لا يتقدم براءة كمن علم بوقوع جنابة وحدث في الآنية منه وشك في المتأخر

منها

منها فلا يجري الاستصحاب فيها لعدم العلم بحالة سابقة ولكن يصح ان يقال انّ
الأصل براءة ذمة المكلف عن حرمة اللبث في المسجد ومس القرآن ونحوهما
هذا ما اورد على صاحب الفصول بوجهين الأول انّ ما ذكره من عدم جريان
الاستصحاب في المثال الذي ذكره محل نظر لأنّ عدم الجريان انما يسلّم
اذا لم يكن المورد قابلا للاستصحاب بخلاف المثال المذكور لكونه قابلا
لجريان الاستصحاب فيه غاية الأمر انه معارض بالمثل فان قولنا الأصل
عدم تقدم الحادث في كل منهما معارض بأصالة عدم تقدم الآخر الثاني
منع عدم وجود الحالة السابقة المعلومة في المثالين لانا نعلم ببراءة
ذمة المكلف عن حرمة مكث اللبث في المساجد ومس القرآن وكذا
نعلم براءة ذمته عن وجوب القضاء في حال الصغر فنستصحب البراءة
المذكورة في الآن الذي حصل الشك في الاشتغال بشيء منها انتهى والظاهر
انّ الايراد الأول لا غائلة فيه وأما الثاني ففيه تأمل اما بالنسبة الى المثال
الذي ذكره صاحب الفصول فلارتفاع العلم بالبراءة السابقة بالعلم الاجمالي
بالجنابة اذ لا تتفاوت في انتقاض البراءة السابقة تقدم الجنابة
او تأخرها وأما بالنسبة الى مثال الشك في وجوب القضاء فمن جهة
ان قضاء الفريضة عبارة عن فعل الواجب الفائت في وقته وهذا المعنى
غير ممكن التحقق في حال الصغر لعدم وجود واجب في حقه فليس
هو الصغر قابلا لتحقق البراءة عن القضاء فتأمل وقد ظهر مما ذكرنا انه لا

[illegible]

في بيان معنى اضافة الاصل الى البراءة عند جعله بمعنى القاعدة

اشكال في عدم كون معنى اصل البراءة هو الاستصحاب لما عرفت من
تغايرهما بحسب المورد وكذا الاشكال في صحة جعله بمعنى القاعدة مع
جعل الاضافة بيانية اي القاعدة التي هي البراءة والمراد من البراءة
خلو ذمة المكلف عن التكليف ولكن صاحب الفصول جعل الاضافة
بمعنى في او اللام فقال نفي بقوله اي القاعدة المحررة في البراءة او للبراءة
ولكنه يشكل من جهة ان المراد من القاعدة المحررة في البراءة او للبراءة ان
كان هو الحكم قولنا انه لا تكليف الا بعد البيان فهو دليل البراءة وستعرف
التصريح منه بان البحث هنا عن المدلول لا عن دليله نعم يمكن توجيهه بناء على مذاقه
حيث صرح في اول البحث بانه يثبت به الاباحة في غير العبادة وانتفاء الاول
حيث يشك بينه وبين التضعيف فيقال ان المراد من البراءة هو خلو ذمة المكلف
والمراد من القاعدة هو ما ذكره من اباحة هذا الموضوع لغير العبادة والتكاليف
بحسب الحقيقي اعني جهة خلو ذمة المكلف الخاص وجهة اباحة الموضوع الخاص
لكن هذا التوجيه لا يتأتى بناء على مذهب بعض افاضل المتأخرين من عدم
القول بكون اصل البراءة مثبتا للاباحة الشرعية وكونه بمعنى مجرد رفع العقاب
عند الجهل بالتكليف وكذا لا يدفع الاشكال في عدم كون الاصل بمعنى الراجح
لما سمعت من عدم كون اطلاق الراجح على المقطوع متعارفا بينهم واما
ارادة الدليل منه فالمستفاد من كلام الفاضل القمي عدم كونه صحيحا ولم يذكره
وجها بل اختاره صاحب الفصول معللا بان البحث هنا عن المدلول
لا عن الدليل ويشكل ذلك من جهة جعلهما اصل البراءة داخلا في

الادلة العقلية

الادلة العقلية حيث جعلها لعنوان الادلة العقلية بل صرح الاول بان
من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة فمع صحة جعل الاصل بمعنى الدليل في
ذلك كما لا يخفى الجهة الرابعة في معرفة حال اهم بعض الاصول المتداولة
في كلمات القوم كما اشتهر ان عدم الدليل دليل العدم واصالة العدم
ونحوهما من حيث نسبتها مع اصالة البراءة وانها هل هي راجعة
الى اصالة البراءة او اعم منها مطلقا او من وجه او مباين لها فنقول
منها ما ذكروا من ان عدم الدليل دليل العدم فذكر صاحب الفصول
ان النسبة بينه وبين اصالة البراءة هي العموم من وجه لان الاول يختص
بما يجري في الاحكام الكلية سواء كان حكما تكليفيا او وضعيا والثاني
انما يجري في الحكم التكليفي اعم من ان يكون كليا او جزئيا وذكر الشهيد
في الذكرى ان من الادلة العقلية عدم ثبوت دليل على الحكم فينتفي وهو
اصل كثيرا ما يذكره الاصحاب ولا يوجد الا بعد التتبع التام ولا يرجعه
الى اصالة البراءة وقال صاحب الوافية ان قاعدة عدم الدليل
ربما يستعملها الفقهاء وهو ناظر الى الواقع بخلاف اصالة البراءة
حيث ان نظرها الى الظاهر ويرشد ويومي الى ذلك كلام المحقق حيث
جعل حجية عدم الدليل مختصة بما كان كثيرة البلوى معللا بانه لو كان هناك
دليل لظفرنا به فهذا التعليل يشعر بان المقصود احراز عدم وجود الدليل في
الواقع فتدبر ويقرب من كلام صاحب الوافية كلام الفاضل القمي

الجهة الرابعة من المقدمة
في بيان حال بعض
الاصول

حيث جعل عدم الدليل ملحوظة بالنسبة الى الاحكام العامة الثابتة للموضوعات
العامة وجعل اصل البرائة ملحوظة بالنسبة الى ذمة احاد المكلفين وقال بانه
يمكن اثبات الحكم بالاول دون الثاني هذا ما ذكره في وجه الفرق بين
الاصلين والتحقيق عندنا انه لم يقم دليل على اعتبار هذا الاصل اصلا فان
رجع الى احد الاصول الاربعة فيعتبر لاجل ذلك والا فليس بحجة حتى نحتاج الى
بيان النسبة بينها وبين سائر الاصول اذ لو كان الدليل هو استصحاب العدم
فيرجع الى الاستصحاب وان كان قبح التكليف بغير البيان فيرجع الى اصالة
البرائة وان كان هو دعوى الاستقراء كما يومي اليه كلام الشهيد المتقدم او بناء
العقلاء فهما في محل المنع وغير ثابتين عندنا فلا دليل على اعتباره مستقلا
ومنها اصل العدم ذكره صاحب الوافية حاكيا التمسك به عن جماعة وعن شارح الوافية ان
مورد جريان هذا الاصل هو كل ممكن شك في وجوده وقال بعض من تاخر انه لو ثبت حجية
هذا الاصل لصار مدركا لقاعدة عدم الدليل وفيه نظر لان النظر في هذا الاصل الى مجرد الحكم من
حيث الوجود والعدم بخلاف عدم الدليل فان النظر فيه من حيث ثبوت الدليل للحكم وعدمه
وعن المعتبر ان هذا الاصل قسم من اقسام البرائة لا انه اصل مستقل برأسه وعن الاكثر
ان مرجع هذا الاصل الى البرائة ونقل ان مدركه عند القائلين به بناء العقلاء ورد بالمنع
عنه بالنسبة الى ترتيب آثار العدم فان العقلاء اذا حصل لهم الشك في وجود شيء وعدمه
فلا نسلم ان يرتبوا آثار عدم ذلك الشيء حينئذ بمجرد هذه القاعدة واما عدم ترتيب آثار
وجود هذا الشيء المشكوك فهو مسلم ولكن لا يفيد الا التوقف واما النسبة بينه وبين البرائة فهي

العموم

العموم المطلق لجريان هذا الاصل في الاحكام الوضعية وغيرها وعدم جريان البرائة في
الاول فهو اعم من البرائة وكذلك بالنسبة الى عدم الدليل لجريانه في مورد الدليل بعدمه علما قبل
والحق انه لا مدرك لهذا الاصل كما تقدم بل ان رجع الى البرائة او الاستصحاب كان العمل
صحيحا من حيث كون مفاده مفادهما والا فلا ومنها الاخذ بالاقل عند دوران الامر
بينه وبين الاكثر ومثلوا له بما لو جنى على احد عيني الدابة فقيل بضمان نصف قيمة الدابة وقيل
بضمان ربعها فمقتضى الاصل هنا الاخذ بالربع لكونه اخذا بالاقل فعن صاحب الوافية
ان مرجعه الى البرائة ولكن قال في ذيل كلامه انه لا يصح الرجوع الى البرائة في مورد
هذا الاصل لثبوت الاشتغال فيجب تحصيل البرائة القطعية وهو موقوف على العمل
بالاكثر واورد عليه بان الحكم في صورة دوران الامر بينه وبين الاقل والاكثر
بثبوت الاشتغال في جميع الموارد ممنوع لانه يتم فيما كان من قبيل الارتباطيين
كالشك في الشرائط والاجزاء بناء على القول بالاشتغال فيها واما فيما كان الاقل والاكثر من
قبيل الاستقلاليين كالمثال السابق فليس الاشتغال ثابتا بازيد من الاقل فالحكم فيه
البرائة واما النسبة بينه وبين البرائة فهي العموم المطلق من وجه لجريان البرائة
في غير صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر كالشك البدوي مثل الشك في وجوب الدعاء
عند رؤية الهلال وجريان هذا الاصل في الاقل والاكثر الاستقلاليين دون البرائة
والاصح ان حال هذا الاصل ايضا كاخويه في عدم وجود مدرك معتبر به فان اندرج
تحت اصل من الاصول المعتبرة فيجوز التمسك به والا فلا ومنها الاخذ بالاخف
عند دوران الامر بينه وبين الاثقل فعن العلامة في النهاية ان فيه قولين

في الاخذ بالاخف
اذا دار الامر بينه
بين الاثقل

الاول وجوب الاخذ بالاخف لوجهين الاول قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
والاخذ بالاثقل عسر الثاني ان الآخذ بالاخف آخذ بالاجماع اي بالقدر المتيقن المجمع
على ثبوته والآخذ بالاثقل اخذ بالمختلف فيه وفي كلا الوجهين ما لا يخفى اما الاول فلان الثقيل
لا يكون عسيرا في نفسه حتى يتحقق العسر الحقيقي الذي هو المراد في الآية لا العسر الاضافي
واما الثاني فلعدم الدليل على الاقتصار بالقدر المتيقن مع عدم حصول اليقين بالبراءة معه
مضافا الى انه لو تم تم في الارتباطيين واما الاخف والاثقل المتباينين كما اذا شك
بين وجوب الحج وبين زيارة الحسين ع فلا معنى لكون الاخف الذي هو زيارة الحسين ع
اجماعيا وثانيهما الثاني في وجوب الاخذ بالاثقل لما ورد من ان الحق ثقيل والباطل
خفيف ورده العلامة في النهاية بان الموجبة الكلية في العكس المستوي لا تنعكس الا جزئية
فلا تدل الرواية على ان كل ثقيل حق وان كل خفيف باطل فلا تفيد في اثبات المطلوب
واما النسبة بينه وبين البراءة فهي العموم من وجه كسابقه بلا تفاوت واما تمامية
هذا الاصل فغير ثابتة عندنا لما عرفت من ضعف مستند كلا القولين فلا يجوز العمل
به فلم يرجع الى احد الاصول الاربعة ومنها الاخذ باصالة الاطلاق الموجود في كلمات

عند دوران
الامر بينه وبين
المقيد

كثير منهم ولا يخفى ان المراد منه ليس حمل المطلق على المقيد في ما ورد فيه
مطلق ومقيد مع فرض كون التكليف احدا مثل قوله اعتق رقبة واعتق
رقبة مؤمنة لعدم الاشكال في وجوب حمل المطلق على المقيد حينئذ مع كونه من
الاصول اللفظية ولا مثل ما لو ورد لفظ مطلق وشك في عروض التقييد له
لعدم الاشكال ايضا في وجوب الرجوع الى الاطلاق اللفظي فيه مع عدم فرض
الدوران فيه بل المراد منه ما لو كان هناك قولان احدهما حمل مطلق
والآخر

والآخر بالمقيد فحصل الشك بسبب القولين فيما بين المحكمين فمقتضى الاصل المذكور
هو العمل بالمطلق حينئذ وهذا ايضا قسم من البراءة واخص منها مطلقا وحاله
كحال سابقه في عدم الدليل على اعتباره ان لم يعتبر رجوعه الى احد الاصول
المعتبرة ومنها اصالة الاباحة وافرده القوم بالبحث وجعلوه عنوانا مستقلا
وجعل البراءة عنوانا آخر ووجهه يحتاج الى بيان وجه الفرق بين الاصلين
وذكروا فيه وجوها الاول ما ذكره صاحب الفصول من ان مورد البراءة اعم من مورد
اصل الاباحة لجريان الاولى ~~فيما دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة والحرمة وغير الوجوب~~
~~واختصاص الثاني بما دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب فالنسبة بينهما العموم~~ المطلق
الثاني ما عن الفاضل القمي ره من اختصاص اصل الاباحة بالاشياء المشتملة على المنفعة الخالية
عن امارة المفسدة وجريان البراءة فيها وفي غيرها وهذا كسابقه في كون النسبة بينهما العموم
المطلق الثالث ما عن الفاضل الجواد ره من جريان اصل الاباحة في الاشياء التي لا يدرك
العقل حسنها ولا قبحها ولا يحكم فيها بشيء والبراءة تعمها وغيرها فتكون النسبة ايضا العموم
المطلق واورد عليه الفاضل القمي بان العقل اذا لم يدرك حسن شيء وقبحه ولم يحكم فيه بحكم
فكيف يحكم بعد ذلك بالاباحة وما هذا الا تهافت واجاب عنه بعض من تأخر بان المراد
ان العقل لا يدرك حسن الشيء وقبحه من حيث حكم المورد بالخصوص مع قطع النظر عن عروض
عنوان آخر له وحكمه بالاباحة بالنظر الى هذا العنوان العام مثل ان العقل لا يحكم في اكل
التفاح من حيث هو بشيء من الحسن والقبح لكن يحكم بالاباحة من حيث كونه [illegible] الحكم
فلا تنافي بين كلامي فاضل [illegible] الجواد قدس سره الرابع ان الحكم باصل الاباحة في الاشياء

يعلم تحمل الاباحة ووجه [illegible]
لو كان عدم الاحتمال له
في نفسه كان في العبارة
ارتفاع دليل على [illegible]
بالخصوص كان في الاول
على عدم [illegible]
تحليل اصل الاباحة
فانه لا يجري الا [illegible]
تحليل الاباحة حكم

كما اجاب عن نفسه [illegible]
من ذلك على ما حكاه
عنه الفاضل القمي
مح

في وجه الفرق بين اصالة الاباحة والبرائة

انما هو مع قطع النظر قبل زمان ورود الشرع والحكم بالبرائة انما هو بعد ورود الشرع
فالنسبة بينهما التباين واورد عليه بان الشرع اما مقدم على المخلوق او مقارن معه
وليس زمان يكون فيه المخلوق ولم يكن فيه شرع اصلا فلابد ان يكون البحث عن الاصلين
بعد ورود الشرع فيكون بين موردهما تساويا واجيب عنه بان المراد من قبلية ورود
الشرع قطع النظر عن وروده ومن كون البرائة بعد الشرع ملاحظة ورود الشرع وان كان
الشرع موجودا فيهما وبعبارة اخرى ان قطع النظر عن ورود الشرع اخذ قيدا في اصل الاباحة
دون اصل البرائة فمورد اصل البرائة اعم من مورد اصل الاباحة الخامس انه كما اخذ
في اصل الاباحة عدم ملاحظة ورود الشرع قيدا كذلك اخذ في اصل البرائة ملاحظة
ورود الشرع قيدا فالنسبة بينهما التباين ايضا السادس ما ذكره بعضهم من ان اصل
الاباحة مفيد للحكم الواقعي واصل البرائة مفيد للحكم الظاهري فالنسبة بينهما ايضا التباين
ورد بالمنع لان مفاد كليهما اثبات الحكم الظاهري كما يشهد بذلك وجوه الاول
انهم اشترطوا في اصل الاباحة عدم درك العقل حسن الشيء ولا قبحه بان يكون الشيء
مجهول الحكم عنده فاذا كان الجهل ماخوذا في موضوعه فيكون مفاده حكما ظاهريا
الثاني انهم اشترطوا فيه اشتمال الشيء على المنفعة وخلوه عن امارة المضرة ومن المعلوم
ان الامارة ناظرة الى الواقع فاذا كان المورد خاليا عنها فيكون الحكم فيه حكما
ظاهريا فتامل الثالث انهم صرحوا بجواز ان يحكم الشارع بالحرمة في مورد حكم العقل
بالاباحة فلو كان حكم العقل بها حكما واقعيا لزم تجويز اجتماع النقيضين بالنسبة
الى الحكم الواقعي هذا ولكن قد يستشهد للقول بان محل النزاع الاباحة الواقعية

بقي

بوجهين الاول ما عن السيد انه قال في الذريعة النافع الخالية عن المضرة مباحة
للقطع بعدم الضرر ثم قال فان قلت من اين يحصل هذا القطع مع ان احتمال الضرر
موجود قلت الضرر على قسمين دنيوي واخروي اما الاول فلا يجب الاحتراز عنه
الا مع وجود دليل او امارة عليه وحيث لا دليل ولا امارة فيجب القطع بعدم الضرر
لان احتمال خلافه احتمال سوداوي لا يجوز الاعتناء به والا لانسد ابواب الصناعات
والتجارات وساير امر المعاش واما الثاني ففي ذلك ايضا لان مع عدم وجود
الدليل على الضرر الاخروي يجب الرجوع الى اصل البرائة انتهى وكان نظر المستشهد
الى قوله للقطع بعدم الضرر لان القطع بعدمه يوجب كون الاباحة واقعية
ورد بان هذا الكلام على كون الاباحة ظاهرية ادل لان عدم الاعتناء بالاحتمال ينافي
حصول القطع بكون الحكم في الواقع هو الاباحة فلابد ان يكون مراده الحكم بالاباحة
الظاهرية لانها مما لا ينافي القطع بها الاحتمال الضرر مضافا الى ان بناء العقلاء
في ابواب التجارات والصناعات ليس على تحصيل القطع بعدم الضرر بل على البناء على
عدم الضرر في مرحلة الظاهر وايضا قوله في بيان تعليل القطع بعدم الضرر
الاخروي انه يجب الرجوع الى اصل البرائة يدل على ان المراد الحكم بالاباحة الظاهرية
لان مفاد اصل البرائة هو الحكم الظاهري لا الواقعي الثاني ان مقابل القول
بان الاصل في الاشياء هو الاباحة القول باصالة الحظر ولا يخفى ان المراد به هو
الحظر الظاهري لا الواقعي كما يشهد به استدلالهم بانه تصرف في مال الغير بغير
اذنه لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض
فدلت الرواية والاية على ان الشرط في جواز التصرف في مال الغير العلم بجوازه

بانه تصرف في مال الغير

في ردّ القول بكون مرادهم الاباحة الواقعية

اذن المالك وطيب نفسه حتى انّه لو كان المالك في الواقع راضيا بالتصرف في
ماله ولكن لم يعلم به المتصرف حين التصرف فهو حرام واقعي فلا بدّ ان يكون المراد
من الاباحة في مقابله هو الاباحة الواقعية ايضا واجيب عنه بوجوه الاوّل انّ
كون الحلية منوطة بالعلم بحصول الاذن بل هي منوطة بوجود طيب النفس في الواقع
لانّ الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فلو كان في الواقع راضيا بالتصرف
في ماله في الواقع فيكون حلالا في الواقع وان حرم ظاهرا لسبب عدم علم المتصرف
بوجود الاذن فلا تثبت الحرمة الواقعية بالنسبة اليه من الآية والرواية فلا يدل
على كون مراد القائلين بالحظر مستندا الى الآية والرواية هو الحظر الواقعي
بل يصح ان يكون مرادهم هو الحظر الظاهري الثاني انّه لا ملازمة بين كون مراد
القائلين بالحظر هو الحظر الواقعي وبين كون مراد القائلين بالاباحة هو الاباحة
الواقعية بل يصح ان يقول الاولون بالحظر الواقعي بان الواقعة المجهولة
حكمها بالخصوص حكمها الحظر في الواقع ويقول الآخرون بالاباحة الظاهرية
ولا يتوهم ان ذلك يوجب ارتفاع النزاع بين القولين لعدم المقابلة
بينهما لتغاير موضوع الحكمين لانّ الحظر الواقعي بالمعنى الذي ذكرناه مناقض
للاباحة الظاهرية الّا ان في تسميته واقعيا بقول مطلق خروج عن الاصطلاح
بل هو الواقعي الثانوي والظاهري في الاصطلاح لكون موضوعه ماخوذا فيه
الجهل فتامل جدا الثالث ان الضرر المتصور في التصرف في مال الغير على
قسمين احدهما ما يرجع الى المالك الثاني ما يرجع الى نفس المتصرف اما الاوّل

فلا مجرى له

فلا مجرى له فيما نحن فيه لكون المالك هو الخالق ولا يمكن رجوع الضرر اليه واما الثاني
اعني الضرر العائد الى المتصرف فهو هنا العقاب يجب دفعه باصل البرائة
فيثبت الاباحة الظاهرية فلا وجه لدعوى كون الاباحة واقعية السابع من
وجوه الفرق بين الاصلين ما ذكره بعض من تاخر وهو ان اصل الاباحة
اصل اوّلي واصل البرائة اصل ثانوي وان كان مؤداهما حكما ظاهريا وبيانه
ان حكم العقل بالاباحة في الاشياء انّما هو مع قطع النظر عن ورود الشرع
واما حكمه بالبرائة فهو بعد ملاحظة ورود الشرع وان كان التمسك بها بعد
ورود الشرع فالفرق بينهما يظهر باعتبار الملاحظة وعدم الملاحظة وكذا في النسبة
بينهما التباين ثم قال البعض المذكور انّه ينبغي ان يعلم ان من قال بكون الاصل
الاولي هو الحظر بحكم العقل هل له القول بكون الاصل الثانوي هو البرائة بالنسبة
الى حكم العقل مع قطع النظر عن ثبوت البرائة بالادلة الشرعية او بناء العقلاء
ام لا بدّ من التطابق بين الاصلين فيلزم له القول بالاشتغال في مسئلة البرائة
وكذا الكلام في العكس والمختار وجوب التطابق بين المقامين فلا يجوز للقائل
بالحظر في الاصل الاولي القول بالبرائة في الاصل الثانوي كما لا يجوز للقائل بالاباحة
القول بالاشتغال في الاصل الثانوي لانّ حكم العقل بالحظر في المقام الاوّل
انّما كان من جهة وجود احتمال الضرر والخوف وهذا بعينه موجود في المقام الثاني
ايضا اعني مع ملاحظة الشرع فكيف يحكم مع وجود العنوان المذكور بخلاف الحكم
الاوّل وهكذا في العكس لانّ حكم العقل بالاباحة من جهة عدم اعتناءه بالضرر المحتمل

في ان اصل الاباحة هو الاصل الاولي و

البرائة هو الاصل الثانوي وان كان الاول من جهة حكمه بعدم الضرر بسبب عدم وجود امارة الضرر والمفروض عدم تغيره بعنوان
مع ملاحظة الشرع ايضا والا فيخرج عن مورد البرائة لان مورده ما لم يبلغ فيه نقض البيان
نعم يجوز له الحكم بالبرائة او الاشتغال على خلاف ما حكم به في الاصل الاولي بالنسبة
الى ثبوته بالادلة الشرعية او بناء العقلاء فان قلت اذا فرضنا حكم العقل بالحظر
مع قطع النظر عن ورود الشرع فكيف يحكم بالاشتغال مع ملاحظة ورود الشرع مع ان العقل
حاكم بقبح التكليف بلا بيان قلت من الجائز في نظر العقل ان يكتفي الشارع في
البيان الى نفس حكم العقل الثابت في الاصل الاولي مع قطع النظر عن الشرع
وهو الحظر فيلزم حكمه بالاحتياط لا الاشتغال او العمل بالاحتياط دون البرائة بخلاف
ما لو لم يكن حكم العقل في الاصل الاولي هو الحظر لعدم وجود البيان حينئذ لا بالدليل
الشرعي ولا العقلي ثم اورد على نفسه بان تسمية اصل الاباحة بالاصل الاولي وتسمية
اصل البرائة بالاصل الثانوي لا يتم لانه لا بد في اطلاق الاسمين من تطابق
الاصلين واتحاد موردهما والا لا يصح القول بان هناك اصلان اولي وثانوي
مثلا ان يقال لواحد من البرائة والاستصحاب اولي وللآخر اصل ثانوي وان
اتفق جريانهما في مورد واحد والحال ان مورد الاصلين فيما نحن فيه
ليس كذلك لكون مورد البرائة اعم من مورد الاباحة لجريانها في الاشياء المشتملة
على المنفعة الخالية عن امارة المضرة وفي غير ذلك واختصاص اصل الاباحة
الاباحة بالجريان في القسم الاول وحده فاجاب عنه بان الاشياء على اربعة
اقسام قسم منها فيه امارة المنفعة وحدها وقسم منها فيه امارة المضرة فقط

وقسم

وقسم فيه امارتهما معا وقسم منه خال عن الامارتين كليهما فاما عدا القسم الاول فمما
لا خلاف في ان الاصل فيه الحظر واما القسم الاول فهو محل الخلاف فالحاصل
ان التطابق موجود بين مورد الاصلين غاية الامر كون الاصل الاولي في
الاقسام الثلثة الاخيرة هو الحظر بالاتفاق وفي القسم الاول هل هو الحظر
او الاباحة على الخلاف فيه فيكون الاصل الاولي في الاشياء بناء على القول
بالاباحة في القسم الاول اصلين الاباحة في بعض اقسامها والحظر في البقية
واما الاصل الثانوي في جميع الاقسام فهو البرائة بناء على قول وبالنظر
الى ثبوتها بالادلة الشرعية او بناء العقلاء او الاشتغال في بعض والبرائة
في آخر بناء على ثبوتها بمجرد حكم العقل بناء على قول ايضا ويؤيد ما ذكرنا من
كون الاصل الاولي في الثلثة الاخيرة هو الحظر ما عن المحقق في المعارج
من ان اصالة الحظر في الاشياء الخالية عن امارة المضرة والمنفعة معا
او المشتمل على امارة المضرة وحدها كمضغ الخشب الغير اللذيذ واكل الحنظل
مما اتفق عليها الكل فانه وان لم يذكر حكم ما اشتمل عليهما على امارة المضرة وامارة
المنفعة معا الا ان حكمه يعلم بالاولوية ومن هذا البيان يظهر ان ما ذكره صاحب
الفصول من كون مثل مضغ الخشب الغير اللذيذ مما كان خاليا عن امارة النفع و
الضرر معا داخلا في محل النزاع فاسد في مقابل دعوى المحقق الاتفاق
عليه فيما يقرب من ستمائة سنة الثامن الرابع من وجوه الفرق بين الاصلين
ما ذكره بعض من تأخر ايضا وهو ان وضع اصالة الاباحة انما هو لدفع احتمال

في تفصيل الكلام في مسئلة اصالة الاباحة

الحرمة ووضع اصل البرائة لدفع احتمال الوجوب فيها تباينا فذكر
الشبهات التحريمية في مسئلة البرائة فانما هو من باب الاستطراد كما ان
من دأب الاصوليين ذكر الامور الخارجة عن المبحث بمحض الاستطراد
مثل ذكرهم حكم الشبهة المحصورة التي هي من المسائل الفقهية في الاصول
استطرادا وفي هذا الكلام نظر لان ادلة البرائة عام لا اختصاص لها بالشبهات
الوجوبية مع ان عمدة محل النزاع بين الاخباريين والاصوليين هي الشبهات
التحريمية فالقول بان ذكرها لمجرد الاستطراد دعوى لا شاهد لها الثاني
ما ذكره بعض افاضل المتأخرين من ان اصل الاباحة يفيد الحكم الشرعي
وهو الاباحة واصل البرائة لا يفيد الا مجرد رفع العقاب دون الاباحة
فالنسبة بينهما التباين الكلي وهذا احد وجوه الفرق واذا عرفت جميع
ما تقدم من وجوه الفرق بين الاصلين فنقول اما بناء على ان يكون
النسبة بينهما التباين الكلي او الجزئي فلا اشكال في افرادهما بالبحث واما
لو كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلقين فلا يظهر وجه لافرادهما
اذ القاعدة في كل ما كان من قبيل العام والخاص المطلقين هي ان يجعل العام
عنوانا ثم يذكر بعض الاحكام المختصة بالنوع الخاص منها فتدبر واذ
تمهد جميع ذلك فاعلم ان تفصيل الكلام في المسئلة يستدعي رسم
امور الاول في بيان قيود العنوان وذكر الاقوال في المسئلة فقد ذكروا
ان مورد اصالة الاباحة او الحظر الافعال الاختيارية المشتملة على النفع

الخالية

الخالية عن امارة المفسدة التي لم يدرك العقل حسنها ولا قبحها بعنوان
انه فعل خاص من الافعال ولم يرد فيها نص من الشارع في بيان حكمها
فخرج بالاختيارية الافعال الاضطرارية كحركة يد الفالج مثلا وبعدم ادراك
العقل حسنها وقبحها بالخصوص المستقلات العقلية كالظلم والاحسان
وبعدم ورود النص فيها ما ورد فيه النص حيث ان كل ذلك خارج عن محل النزاع
وخرج بزيادة قيد عدم كون الفعل من الافعال الضرورية للحيوة كالتنفس
في الهواء لعدم النزاع في اباحته وعدم ثبوت الحظر فيها فهو خارج عن
محل النزاع وبالمشتملة على المنفعة ما لا منفعة فيه كمضغ الخشب الغير اللذيذ وعن
السيد المرتضى انهما ايضا داخل في محل النزاع وفيه نظر الا ان يكون المراد
القدر الزائد عما يتوقف عليه الحيوة من الافعال المذكورة كالتنفس الزائد
وما اشتمل على المنفعة ما لا منفعة فيه كمضغ الخشب الغير اللذيذ واما الاقوال
في المسئلة فهي على اربعة او خمسة الاول ان الاصل فيها الاباحة الثاني الحظر
الثالث التوقف وقيل ان له معنيين الاول انه لا حكم لهذه الاشياء في
الواقع الثاني عدم العلم بحكمها الواقعي قال بعضهم ان التوقف في القول
بالحظر [illegible] مستلزم للعمل بالاحتياط في مقام العمل لاحتمال منع الشارع
عن التصرف فيها فهذا القول مطابق مع القول الاول في مقام العمل ومن هنا
قد يستشهد بان المراد بالحظر الحظر الواقعي فيكون المراد بالاباحة ايضا كذلك
لانه هو الذي احتماله يستلزم الاحتياط في مقام العمل وغيره مضافا الى ما سبق

الامر الثاني في تحقيق ان المراد من الاباحة هو الاباحة الخاصة او المعنى الاعم

من نفى الملازمة بين القولين بانه لا ملازمة بين العمل بالاحتياط وبين القول بالحظر
الواقعي لجواز ان يكون الحكم الظاهري هو الحظر ويكون وجه العمل بالاحتياط
تحصيل ذلك الحكم الظاهري القول الخامس اصالة الوجوب وحكي ذلك عن الآمدي
وهو من علماء العامة هذا كله بناء على مذهب العدلية القائلين بادراك العقل الحسن
والقبح في الاشياء واما المنكرون لذلك كالاشاعرة وغيرهم فقيل انهم ايضا افترقوا
على خمسة اقوال على سبيل التنزل وعن بعض من تاخر ان الوجه الاول التوقف
الا يجري بالنسبة الى مذهب بعض العامة القائلين بعدم الكلام النفسي لكونه من
الاحكام فلا تخلو الواقعة عن الحكم ولا نظير معنى لا ذكره لان الاشاعرة القائلين
بقدم الكلام النفسي هم الذين القائلون بجواز خلو الواقعة عن الحكم ومنع
ولم يتعرض احد في رسالتهم بالثاني بين المذهبين فلا ملازمة بينهما كما لا يخفى
الامر الثاني في تحقيق ان المراد بالاباحة هل هو الاباحة الخاصة التي هي
احد الاحكام الخمسة ومعناها تساوي الطرفين اعني الفعل والترك او الاباحة
بالمعنى الاعم الشامل للكراهة والاستحباب والاباحة الخاصة ومعناها مجرد
رفع المنع عن الفعل فالمحكي عن الفاضل الصالح المازندراني ان المراد منها الاباحة الخاصة
بالمعنى الاعم ورده بعض من تاخره بان الحكم بالاباحة الخاصة موقوف
على اكتناه العقل جميع جهات الحسن والقبح الكامنة عند الشارع وانى له بذلك
فلا يفيد الا رفع الحظر ويشهد بذلك انه لا يمتنع عند العقل ان يكون هذا الفعل
الذي حكم باباحته مندوبا عند الشارع في الواقع نعم يدل على نفي الوجوب

خلافا لجماعة من المتاخرين حيث ذهبوا الى ان المراد منها الاباحة

فيكون

فيكون حاصله نفي الحكم الالزامي ويرد عليه اولا ان افادة اصل الاباحة
لنفي الحظر ايضا موقوف على اكتناه العقل لجميع الجهات المحسنة والمقبحة
بالنسبة الى هذا الحكم اعني نفي الحظر عن طرف الفعل فكما لا يجوز له ادراك ذلك فكذا
يجوز له ادراكها بالنسبة الى نفيه عن طرف الترك ايضا وثانيا ان منافاة كون
الفعل مندوبا في الواقع انما هو بالنسبة الى الاباحة الخاصة الواقعية مع ان
مفاد اصل الاباحة الاباحة الظاهرية كما هو مذهب المورد وثالثا اذكره من
تسليم افادتها لنفي الوجوب موجب لانكار القول بان مورد اصل البراءة
دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب مع وهو خلاف التحقيق بل فيه
لما صرح به في بيان مورده وبيان وجه الفرق بينه وبين البراءة كما اشير اليه
الاشارة فيما تقدم فالحق ما ذهب اليه الفاضل الصالح قه الامر الثالث
في بيان معنى القيد الذي اخذه بعضهم في العنوان ففي صاحب الاشارات
ان بعضهم قيده بكونه قبل بعث الرسل وآخر بقبل البعثة وثالث بقبل
الشرع ورابع بقبل ورود الشرع فقال اما الاولى فاصل الاباحة لا ينفعنا
في امثال زماننا الا على وجه الاستصحاب بالبحث من حكم العقل فيما قبل بعث
الرسل او البعثة الى بعثة نبينا صلى الله عليه وآله واما على القيدين الاخيرين فيحتمل كونه
ايضا كذلك بان يكون المراد منهما معنى القيدين الاولين ويحتمل ان ينفعنا
بناء على ان المراد منهما قبل وصول الشرع الينا ولو كان اصل الشرع ثابتا
الينا بعينه فيثمر في حق امثال المحجوبين وبالنسبة الى الزمان الذي انطمس

على التقدير احد القيدين

الامر الثالث في بيان معنى كون الاشياء قبل الشرع

فيه الشرع واختلف فيه الاحكام مثل زمان الفترة اسهل تلخيصا والظاهر انه لا
اشكال فيما ذكره الا بالنسبة الى التزامه جريان الاستصحاب في حكم العقل
حيث انه خلاف التحقيق كما قرر في محله وقال صاحب الفصول ثم ان قولهم
في العنوان قبل الشرع ليس المراد به قبل بعثة الرسل مطلقا او قبل وصول الاحكام
الشرع مطلقا او قبل وصول قدر معتد به منها او قبل وصول الحكم في خصوصيات
الموارد المبحوث عنها بهذا العنوان كالاكل التفاح وشم الورد مثلا او قبل وصول
او قبل وصول حكم هذا العنوان اعني عنوان الاشياء المشتملة على المنفعة الخالية
عن امارة المفسدة وكان الاول انسب والظاهر في كلام العامة حيث يقولون بجواز
خلو العصر عن الحجة واما على كلام اصحابنا عليه فعنه [illegible] الاشياء البحث معه على
مجرد فرض غير واقع ولا جدوى فيه الا ان يقال فائدته استصحاب الحكم منه الى
الوقائع بمعنى اثبات الحكم من ذلك الزمان المفروض الى هذا الزمان الموجود
وهو كما ترى مع عدم وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثاني يدل الثالث ايضا
يستفاد من كلام الفاضل القمي معاصره يرشد اليه تمثيله باهل زمن الفترة واهل الجزاير
الذين لا تبلغهم البحث وهو ايضا لا وجه له لانه تخصيص من غير اختصاص بين
ان تخصيص المعنى بهذين الوجهين من بين ساير الوجوه ترجيح بلا مرجح و
الذي اوقعه في هذا الوهم ما توهمه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية
اذ بعد وصول كثير من احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم الشارع بالحظر
في كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجود جهة مقبحة مخففة فيه يمتنع

٢ من حيث كونها مشتملة على المنفعة الخالية عن امارة المفسدة منه

ان يقطع

ان يقطع باباحته او يجهل حكمه وقد عرفت فساده والوجه في المقام احد الوجهين
الاخيرين اما بعينهما والوجه الاخير هو الاظهر بمعنى ان يكون المراد عدم وصول
حكم في الموارد المبحوثة لا خصوصا ولا على وجه العموم فمرجع محصل البحث
الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع النظر عما
ورد فيها من الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او الحكم
بشيء انتهى وما ذكره متين الا ان ما نسبه الى الفاضل القمي من اختيار
الوجهين المذكورين غير ظاهر من كلامه اذ تمثيله بما ذكر انما هو في هذا الوجه الاخير
الذي اختاره صاحب الفصول فيكون مراده ذكر المثال لتحقق [illegible] لانه لا شك
الموارد المذكورة قد ورد في الشرع فلا يتصور عدم العلم به في حقنا الا على سبيل
الفرض وقطع النظر او تحقق بالفرض الذي ذكره من الفترة والمحبوسين
فتدبر الامر الرابع في بيان ما ذكروا من ورود التناقض في العنوان من جهة تقييدهم
الاشياء بان لا يكون مما يدرك العقل حسنها وقبحها ثم يقولون بان حكم العقل فيها اما
الاباحة او الحظر فان كان المفروض كون الشيء مما لا يدرك فيه حسنا ولا قبحا فكيف يحكم
باحد الحكمين فنقول قال الشارح الجواد بعد ذكره ان الاشياء على قسمين احدهما
ما يستقل العقل بادراك حسنها او قبحها والاخر ما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها اما القسم
الاول فينقسم بانقسام الاحكام الخمسة واما القسم الثاني فاختلفوا فيه فبعضهم
قال بالحظر وبعضهم بالاباحة انته بعبارته وهو ان تقييد العنوان بعدم ادراك
العقل الحسن والقبح في الشيء المبحوث عنه لا يجامع حكم العقل فيه بالحظر او الاباحة

قد اجاب عنه بعضهم بان المراد بعدم ادراك [illegible] لكل واحد منهم [illegible] والاكل [illegible] وادراكه [illegible] العام [illegible] بالعنوان مجهول الحكم منه

الايراد الرابع في بيان معنى قولهم ما لا يدرك العقل حسنها وقبحها في عنوانه

ثم اجاب بوجهين الاول ان يدعى ان المراد من عدم ادراك العقل حسنها وقبحها عدم
عدم ادراكه لهما من حيث الخصوص فلا ينافي ادراكه لهما من حيث اندراجها في ضمن
العنوان العام للجميع والظاهر انّ مراده ان العقل لا يدرك حكم شم الورد واكل التفاح
ونحوهما من حيث هو ولكنه يدركه من حيث دخولها في عنوان العام وهو قولنا المنافع
الخالية عن امارة المضرة وبهذا الاعتبار يغاير الوجه الاول في الجواب ان احتمل ان يكون
مراده الاعم من الوجهين او عين الجواب الاول واما الثاني فان يدعى انّ المراد
انه لا يدرك العقل حسنها وقبحها ابتداء وبمجردها عن شيء آخر ولكن يدرك لها تبعا
الى الدليل وحاصل الفرق بين الوجهين يظهر باعتبار زيادة القيدين في الوجه الثاني
فانّ المراد من قوله لا يدرك العقل حسنها وقبحها ابتداء يعني ضرورة في الوجه
الاول ومن قوله منضما الى الدليل يعني يدرك ادراكا نظريا ثانويا فيكون المراد
من الادراك وعدمه في الوجه الاول هو الادراك المطلق اعم من الضروري والنظري
هذا اورد عليه الفاضل القمي بوجهين الاول ان ما ذكره في الوجه الاول
من عدم ادراك العقل حكم كل واحد من الموارد بالخصوص ممنوع بعد الاعتراف
بادراكه في العنوان العام للجميع لانه يحصل منه كبرى كلي وهو قولنا كل منفعة
خالية عن المضرة مباحة فنضم اليه صغرى وجدانية في كل مورد من الموارد فنقول
شم الورد مثلا منفعة خالية عن المضرة وكل منفعة خالية عن المضرة مباحة
فشم الورد مباحة فيثبت ادراك العقل لحكم كل من الموارد بالخصوص ح اجاب
عنه صاحب الفصول واجيب عنه بان ذلك بعينه هو ما ذكره المجيب من
كون العقل مدركا لحكم الموارد من حيث اندراجها في ضمن العنوان العام فما

ثم ان المراد [illegible] كون

نفاه

نفاه من ادراك العقل ليس هو ذلك بل ادراكه لحكم شم الورد مثلا من حيث هو
لا من حيث انه داخل في المنافع الخالية عن المضرة الثاني ان ما ذكره في الوجه
الثاني يوجب تخصيص ادراك العقل بالضروري مع انّا حققنا في محله ان ادراكه
اعم من الضروريات والنظريات وبيان ذلك انهم لما جعلوا الاشياء على قسمين
ما يدرك العقل حسنها وقبحها وما لا يدرك شيئا منهما فجعل قولهم لا يدرك في القسم الثاني
بمعنى لا يدرك ادراكا ضروريا يوجب ان يكون معنى قولهم يدرك في القسم الاول
هو الادراك الضروري والا لدخل القسم الثاني في القسم الاول ويلزم جعل قسم الشيء
قسيما له وهو باطل فاذا صار المراد من الادراك في المقامين هو الادراك الضروري
فهذا يوجب التخصيص المذكور [illegible] مصحح له والظاهر كون هذا الايراد
واردا على الوجه الثاني فالاولى ان الوجه الاول بل الاولى انه هو الجواب المذكور لا الاول
بقي هنا شيء وهو ان الفاضل القمي اورد على الفاضل الجواد في تقسيمه باستقلال العقل
بادراكه الى الاقسام الخمسة في كلامه المتقدم بان تخصيص الخلاف بعدم استقلال
العقل بادراكه يوجب كون ما استقل العقل بادراكه من الاحكام الخمسة
محل الوفاق مع انه ليس هنا ما ثبت الاتفاق على استقلال العقل باباحته
لانه اذا كان مثل شم الورد واكل التفاح قد حصل الخلاف في حكم العقل باباحته
او حظره فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فيظهر من
ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه
بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة واما ما لا منفعة فيه اصلا مثل مضغ

فيما اورده الفاضل القمي على الشارح الجواد في تقسيمه ما يدرك العقل الى الاقسام الخمسة

ولذا عقدوا مسئلة اشتراك ... صح

الخبيث الغير اللذيذ فلا حكم للعقل فيها عند الكل بل كما يشتمل على منفعة بلا ضرر من
ضروريات العيش فيحكم العقل فيه بمجرد الرخصة اتفاقا بل بوجوبها لان تركها
موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولا معنى للاباحة
الخاصة فيها و ~~وجه~~ وجوه اورد عليه من حيث التزامه بوجود الاقسام الاربعة
بعدم وجود ما يستقل العقل بكراهته اتفاقا عند الكل فلا وجه لتخصيص الاعتراض
بالاباحة بل وكذا الكلام في ... الاشياء وتمثيله بان موارد المرجحات العقلية
كثيرة كالكلام الكثير في غير محل التكلم والضحك بلا جهة موجبة له وامثال ذلك
مما ينافي الوقار والآداب العرفية الالا... وقد اجاب بعضهم عما اورده
الفاضل القمي بوجهين الاول ان هذا التقسيم ليس مختصا بالشارح الجواد حتى يختص
بتوجيه الايراد اليه بل هو ما ذكره القوم قديما وحديثا فمرادهم ليس ما فهمه المورد من كون
العقل مدركا فعلا بل نقول ان مرادهم من استقلال العقل بادراك الحسن
والقبح في القسم الاول ان جميع العقول اذا ادركوه على ما هو عليه في نفس الامر
وكما هو عند الشارع المدرك بكنه الاشياء لكان مستقلا في الحكم عليه باحد
الاحكام الخمسة ولكن يجوز ان يحصل له الغطاء عن ادراك الاشياء على ما هو
عليه فيكون ادراكه بحكمها شأنيا وفيه نظر لان ذلك يوجب ارتفاع
المقابلة بين ما ذكره من القسمين اعني ما يستقل بادراكه العقل وما لا يستقل
بادراكه اذ جميع الاشياء لو ادركه العقل على ما هو عليه عند الشارع لكان
مستقلا بالحكم فيها فلو كان المراد الادراك الشأني فهو حاصل في القسم الثاني

ايضا

ايضا مضافا الى ما فيه من التعسف والتكلف الثاني ما ذكره صاحب الفصول
وهو ان المراد من العقل ليس جميع العقول بل المراد منه الجنس فيصح
ان يكون بعض العقول مستقلا بادراكها كعقول الانبياء والاوصياء وفيه
مع ما يلزمه من التكلف والتعسف ما اوردناه على الوجه الاول من ارتفاع
المقابلة حينئذ بين القسمين وكون جميع الاشياء داخلا في القسم الاول
بهذا المعنى واقول قد اجاب صاحب الفصول بوجه آخر لا غائلة فيه على
مقتضى النظر القاصر وهو ان يكون انقسام ما يستقل العقل به الى الاقسام
الخمسة على سبيل منع الخلو بمعنى ان كل ما يوجد في الخارج لا يخلو
من احدها بحسب ذلك الاتصاف ان ما ذكره غير هذا المعنى لانه قال باللفظ
ولك ان تجعل انقسام القسم الاول الى الاقسام الخمسة بمعنى عدم خلوه من
احدها توسعا فلا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع وان جاز وحينئذ فيصح
ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل الا انه لا يبعد ان يكون
مراده هو ما ذكره البعض المذكور في الجواب الاول فان التوسع من الوجود
الخارجي الى الوجود النفس الامري فتأمل احتج القائلون بالحظر بوجهين الاول
قاعدة ~~الحظر~~ الضرر و ~~...~~ تقريره ... الاول ان المعلوم انما هو الاشياء
الخالية عن امارة المضرة فغاية ما يخرج منه هو مظنون الضرر لان المراد من
خلوها من امارة الضرر هو الخلو عن مظنة الضرر ولكن يبقى احتمال الضرر موجودا
فيها والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل وهذا معنى الحظر فان قلت

كما اعترض به ... هذا الايراد وجعل وجه الدفع مختص بجعل التقابل ... على التقابل الحقيقية ...

بان يكون المراد من القسم الاول الكلام في الاشياء من حيث يدرك حكم بعض العقول مستقلة والمراد من القسم الثاني الكلام فيها من حيث لا يستقل بحكمها بعض العقول من افراد الانسان صح

لبعض

التجوز صح

حجة القائلين بالوجوب
بالحظر

كما يوجد احتمال الضرر في جانب الفعل كذا يوجد في جانب الترك ايضا من جهة احتمال
الوجوب ... ماحكاه الآمدي في الاحكام من القول بالوجوب ... اذ تعارض الاحتمالين فيمتنع ثبوت
التكليف باحدهما معينا فلا وجه للحكم بالحظر قلت ٢ ان احتمال الوجوب مع قطع النظر
عن ضعفه في هذا المقام ليس كاحتمال الحرمة اذ لا يعبأ العقل بالاول بخلاف
الثاني وفيه ٣ انه لو ثبت احتمال الوجوب كما هو المفروض تسليمه فلا وجه لدفعه والاكتفاء
ادعاء الفرق بين المقامين لان الموجب لاعتناء العقل باحتمال الضرر انما هو
الخوف عن المفسدة وذلك لا يتفاوت بالنسبة الى احتمال مخالفة الحرام او احتمال
ترك الواجب على ان كل واجب يحرم تركه فيدخل في احتمال الحرمة ثم قال المستدل
فان قلت انا لا نسلم ان كل احتمال يحكم العقل بوجوب دفعه الا ترى ان من اجتنب
عن الجلوس تحت السقف المشيد البنيان وعن ظل الحائط المحكم الكثير المشرف في السقوط
التراخي ينسبه العقلاء الى السفه فلم يثبت كلية الكبرى قلت احتمال الضرر على قسمين
احدهما احتمال الضرر الدنيوي والآخر احتمال الضرر الاخروي والاول لما كانت الاحتمالات
مع قطع النظر فيه متعارضة جدا كثيرة كما ان في الامثلة المذكورة يعارض احتمال الضرر المتصور في
الجلوس تحت السقف مع احتمالات الضرر المتصورة في الجلوس في تحت السماء
من الحر والبرد والرعد وامثال ذلك من الاحتمالات البعيدة لم يحكم العقل فيه بقاعدة
كلية وهو وجوب الاخذ بمظنة الضرر وعدم الاعتناء بمجرد احتماله بخلاف احتمال
الضرر الاخروي لانه ليس فيه كثرة التعارض كالاول فكان بناء العقل فيه على الاعتناء
بكل احتمال وما نحن فيه من قبيل الثاني وفيه اولا منع كون ما نحن فيه من قبيل الثاني

١ الجواب عنه بوجوه الاول انه ثبت الاجماع على عدم الوجوب في ما نحن فيه بالخصوص فيه وثانيا في ...

٣ ان رد الاستناد الى الاجماع في هذا المقام خروج عن محل البحث لان الكلام في معرفة حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع وثانيا مع ...

بل المراد

بل المراد من اشتراط الخلو عن امارة المفسدة هو الخلو عن مظنة الضرر الدنيوي لان المفروض
كون الكلام في اصالة الاباحة مع عدم ملاحظة ورود الشرع فلا يصح ملاحظة الضرر الاخروي
الموقوف على ملاحظة الشرع وثانيا نمنع وجود الفرق بين المقامين في نظر العقل
لان في كل منهما ان كان الظن موجودا فالمعتبر هو الظن بالضرر لا مجرد الاحتمال وان
انسد باب الظن ايضا فلا مناص عن الرجوع الى الاحتمال في كل من الضرر الدنيوي والاخروي
واما ما ذكره من وجود التعارض بين الاحتمالات في الضرر الدنيوي فيدفعه ان الضرر
الاخروي ايضا كذلك لانه كما يحتمل المفسدة في الفعل فكذا يحتمل في الترك كذا في الفعل
الآخر الذي ينصرف منه اليه وبالجملة فلا وجه لدعوى الفرق بين المقامين الثاني
ان التصرف في ملك المالك بغير اذنه حرام ولا ريب في ان ما نحن فيه تصرف
في ملك المالك بغير اذنه فيكون حراما ثم قال ولكن مرجع هذا الوجه ايضا الى
الوجه الاول لان حرمة التصرف في مال الغير ايضا مبنية على قاعدة الضرر
ولما كان الضرر هنا غير متصور بالنسبة الى المالك فيراد منه ما يعود الى المتصرف
ثم قال هذا كله بالنسبة الى الاصل الاول واما بالنظر الى الاصل الثاني اعني اول
فالكتاب والسنة فقد ثبت الاباحة ويدل عليه بناء العقلاء حيث انهم لم نشاهد من
احد منهم من الزمان الاول الى هذا الآن ان يتوقفوا في امثال هذه الموارد
وكان بناؤهم على ارتكاب المنافع الخالية عن المفسدة الا ان يقدم والبناء على المنع
بل يمكن دعوى تقرير المعصوم ايضا على ذلك من جهة ان ارباب العقول
كانوا يرتكبون الاشياء المذكورة ولم يمنع المعصوم لهم عن ذلك فتدبر

حجة القول بالحظر

واورد الفاضل القمي قدس سره على الدليل الثاني اولا بمنع حرية مطلق التصرف في مال الغير
لعدم معلوميته عقلا ونقلا وثانيا بمنع ثبوت ذلك بالنسبة الى مطلق الغير حتى
الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ولعل نظره في المنع الى ان نفس التصرف
في مال الغير ليس مما يكون عنوانا لحكم العقل بل انما هو مثل الضرب لا يحكم
العقل فيه بشيء حتى يتصف بعنوان آخر موجب للحسن او القبح كالتاديب او الظلم والعدوان
فحينئذ لا يحكم العقل بحرمة مطلق التصرف في مال مطلق الغير وكذلك لم يرد في
الشرع حرمة جميع التصرف في مال الغير مع ما ثبت من الحكم بالحل في بعض
افراده كالصلوة والسير في الاراضي المتسعة والتطهر من مياه العيون والانهار
ونحو ذلك بل قيل انه يستفاد من الادلة ان للصلوة حقا في كل مكان فلم
يعلم من حال الشرع حرمة التصرف مطلقا فلا يتم كلية الكبرى ولكن حقق صاحب
الفصول المنع بالنظر الى حكم العقل بناء على ثبوت الحرمة بالشرع وكان
نظره الى ان حرمة هذا العنوان الكلي قد ثبت في الشرع بالعمومات مثل قوله
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وامثال ذلك
ثم خرج ما خرج بسبب الدليل وبقي الباقي تحت العموم وهذا هو الحق في
النظر ~~اما حجة القول بالحظر~~ احتج الفاضل القمي على ما ذهب اليه من الاباحة
الواقعية ان ~~ذلك~~ [illegible] بانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة لا
والاذن من المالك ثابت في التصرف معلوم عقلا لان ما يصدر من جانبه من النفع

انما هو

انما هو التضرر وهو منتف قطعا فهو نظير الاستظلال بحائط الغير والاستضائة بنوره
والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان الفاعل
القادر ان فعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع والا لم يعلمها
كان بوجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والقاء الغير المسكر
وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت
الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما ترى
انهم يلومون من التحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا يميل فيه
ويلحقون تجويز المضرة في نظير اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض
باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا
لا يثبت الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا
وقد عرفت انه فاسد انتهى واورد عليه صاحب الفصول بان هذه الحجة لا تنهض الا
باثبات الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها
واقعا ولا يمكن ان يقال انه مراد الفاضل القمي ايضا الاستدلال على الاباحة الظاهرية
لتصريحه في مواضع على خلاف ذلك مثل ما ذكره في دفع ما استشكل في المقام من جهة
تبعية الاحكام لزيادة الاباحة والحظر الظاهريين ان المبيح والحاظر لا يريدان اثبات
الاباحة والحظر الظاهريين بل اثبات الاباحة والحظر ~~الظاهريين~~ النفس الامريين
كما هو مقتضى دليلهما وكيف كان فاحتج صاحب الفصول على مختاره من الاباحة الظاهرية
بوجهين الاول ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الظاهر عند عدم ما يدل على الحظر
على خلافهما من غير فرق بين ما اشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها نظير [illegible]

حجة القائل بالوجوب

باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة واذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة
الا ذلك ومرادهم من التكليف هو التكليف الفعلي المنجز لا مجرد التكليف الواقعي
انّا في الظهور ان التوقف الى البيان انما هو في الاول لا الثاني فلا يفيد عدم البيان
الا عدم وجوب الاول لا الثاني فيثبت الاباحة الظاهرية الثاني ما حكاه عن بعض العامة
بانّ الحكمة في خلق العبد ما ينتفع به اباحته لئلا يترتب عليه ما هو المقصود من خلقه
والا لكان خلقه عبثا وهو محال ثم قال واورد عليه تارة بالمعارضة بانه تصرف في
مال الغير فيحرم وهذه المعارضة مردودة بما عرفت واخرى بالحل وهو انه لا يلزم
من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون المقصود من خلقه على تقدير
اضطراره عنه عند شهوته ليثاب عليه مع ان ثمرة خلقه لا ينحصر في انتفاعه به
بطريق الاكل ولا يستلزم عدم الانتفاع كما ان الامر في كثير من المحرمات كذلك

[illegible] تعقيب

اما حجة القول بالوجوب وان لم نظفر بها ماخذا من قائله لكن ذكر بعض من تاخر انه ينبغي
ان يكون استناده الى ان الاحتمال يكون دائرا بين الاحكام الاربعة بعد الفراغ
عن ابطال القول بالحظر ولا ريب في ان الاخذ بالوجوب احوط من الاحكام
الاربعة المذكورة ولا يخفى ما فيه مضافا الى عدم اتيانه الدليل على ابطال الحظر من كونه
راجعا الى الاحتياط لا الى الفتوى بالوجوب مع ما اشرنا اليه فيما تقدم من كون محتمل
الوجوب خارجا عن مورد البحث لان الكلام في ما دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب
بل التحقيق انه لا معنى للوجوب في هذا المقام لا يسلم انه كون جميع الاشياء والافعال
الغير المحرمة واجبا عقلا فيصير للانسان في آن واحد واجبات لا يحصى كاكل التفاح
وشم الورد وشم كل من الرياحين واكل الطيب واكل كل من الفواكه [illegible] ما لا يحصى
واما حجة القول بالتوقف بمعنى لا حكم العقل بانه لا حكم للاشياء او المجرد عنها

فوجهان

فوجهان الاول ما ذكره بعض من تاخر وهو ان ذلك مبني على مذهب القائلين
بالتصويب من العامة لكن بناء على ان يكون المراد من التصويب هو عدم وجود
حكم للواقعة في نفس الامر مطلقا اعم مما ورد في الكتاب والسنة ام لا فحينئذ
يقال ان حكم الله في الواقعة عبارة عما ادى اليه راي المجتهد فلا يتحقق الا بعد
شيء من الحظر او الاباحة لبطلان دليليهما فيحكم بعدم الحكم لها الثاني ما ذكره
صاحب الفصول وهو ان المبيح والحاظر ان ارادا خطاب الشرع بايجاد
الحكمين فهذا انما في الفرض اذ المفروض عدم ملاحظة الشرع وان ارادا
حكم العقل بذلك لزم التناقض اذ المفروض كون العنوان ما لا يدرك
العقل حسنها ولا قبحها فانما في ذلك دعوى حكم العقل بالحظر او الاباحة
ورده صاحب الفصول بما مر في الجواب عن اشكال التناقض من ان المراد
ان ما لا يدرك العقل حكمه بالخصوص ومع قطع النظر عن عنوان كونه مجهول
الحكم ولكن يدرك حكمها بهذا العنوان فلا منافاة بين المقالين واما التوقف
بمعنى عدم العلم بالحكم فقال العضدي ان التوقف في مذهب المعتزلة
يقتضي يكون ذلك مختصا للقول بالتصويب في غيرها ورد فيه شرع من
الكتاب والسنة فيقال نحن لا نعلم ورود حكم لتلك الواقعة في الكتاب
والسنة لفرض كون ذلك مع قطع النظر عن الشرع فلا ندري وجود حكم
لها وعدمه وتشخص الحكم على تقدير وروده واما على مذهب من القول بالحظر
مطلقا فلا يكون القول بانا لا ندري حكم هذه الواقعة لان المفروض انه

حجة القول بالتوقف

خلو الوقائع مطلقا عن الحكم ثم قال العضدي ان كان نظر الواقف
عدم وصول الدليل السمعي فهو مسلم الا انه الكلام في حكم العقل وان كان
منشاء توقفه تعارض ادلة المبيح والحاظر فلا معنى لملاحظة التعارض بينهما
بعد ظهور بطلانهما اذ لا يلاحظ التعارض الا فيما بين الحجتين ثم يمكن ان
يقال انتصارا للتوقف انه قد ثبت الاباحة والحظر في الاشياء
في الجملة ولكن لا نعلم دخول هذا المشكوك في اي واحد منهما فيلزم التوقف
تنبيه ما اشار به من بعضهم كالفاضل القمي رة من قياس ما نحن فيه بما ذكره من الاستظلال
بحائط الغير ونحوه قال بعض من تأخر ان المراد منه المقايسة في كون ما ذكر افعالا
من قبيل التصرف في ملك الغير مع القطع بعدم الضرر ثم اورد عليه بمنع كونه من
هذا القبيل لان مكان الظل الذي يريد الاستظلال فيه اما ملك صاحب الحائط
او ملك الله او ملك نفس المستظل اما القسم الاول فلا اشكال في كونه حراما
فضلا عن جعله مقيسا عليه واما الثاني وكذا الثالث فيمنع كون الظل ملك
صاحب الحائط لعدم دخوله في الاشياء القابلة للملك فلا يصح مقايسة ما نحن
فيه به وفيه نظر لان المنافع تابعة للاعيان في الملك وقد جعلها العلامة
في باب ضمان الغاصب على قسمين احدهما ما ليس اجرة العين لاجله فيثبت الضمان
باستيفائها او بها بلا فرقها والآخر ما ليس كذلك فلا يثبت الضمان باحد الوجهين
والحاصل ان جميع المنافع تابعة للاعيان فكما ان في الاعيان ما فيه
المالية وما ليس فيه المالية كحبة الحنطة فكذا المنافع فلا يلزم من عدم ماليتها

عدم

عدم كونها ملكا اذا عرفت جميع ما ذكرنا فينبغي بيان ما هو المختار في المسئلة
فنقول ذهب شيخنا واستادنا دام ظله العالي ان المختار فيها هو القول
بانه لا حكم للعقل في مفروض المسئلة وهو ما عرفت من الاشياء الخالية
عن امارة المضرة المشتملة على المنفعة التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها
مع فرض عدم ورود الشرع حقيقة او مع فرض قطع النظر عنه ولكن
مع الاعتراف بوجود المولى الحكيم وثبوت الاحكام الواقعية عنده في
اللوح المحفوظ بمعنى الحكم الشأني التعليقي دون الفعلية واما الحكم الفعلي
من طرف الشارع سواء كان هو الحظر او الاباحة او الوجوب فالعقل يحكم
بعدم ثبوت شيء منها لان الحكم عبارة عن خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
فاذا فرض عدم وجود الشرع او عدم بعث الرسل فلا يثبت في حقنا
خطاب في الحكم اصلا بل يكون الشخص الموجود في الآن المفروض قبل
الشرع مهملا مثل البهائم ثم كيف يحكم العقل بثبوت حكم في حقه[2] مع كون
المفروض في العنوان عدم حكم العقل بحسنها ولا بقبحها وعدم ورود خطاب
من الشارع فان قلت فما تقول في اصل البراءة وكيف يحكم العقل في مورده
والمفروض عدم وصول حكم من الشارع بالنسبة الى مورده قلت الفرق بين
المقامين واضح من جهة كون المفروض هنا ورود اصل الشرع ووصول
اكثر الاحكام فيعلم منه كون الشارع متعرضا لحال المكلف وعدم تركه
مهملا وسدى بخلاف ما نحن فيه فان قيل فكيف يحكم العقل بوجوب النظر في

[2] من جانب الشارع

في بيان ما هو المختار
في المسئلة

في معرفته اله مع ان المفروض فيه ايضا عدم تحقق الشرع قلت احتمال
ورود الشرع فيه كاف في حكم العقل بوجوبه مضافا الى استقلال العقل بوجوب
شكر المنعم وهو موقوف على المعرفة فان قلت فكيف حال العقل في الاستقلال
اذا فرض عدم ورود الشرع فهل يحكم بوجوب بقبح الظلم وحسن الاحسان ام لا قلت
نعم ولكن لا يحكم فيها بشيء من طرف الشارع بل يحكم بالحسن والقبح من قبل نفسه
ومحل النزاع في حكم العقل بالحظر والاباحة من جانب الشارع كما صرح بذلك
التفتازاني في شرح الشرح مع ان المفروض عدم استقلال العقل في
هذا المقام فالمتحصل القول بان العقل يحكم فيه بالحظر او الاباحة من قبل
الشارع يناقض عنوان محل النزاع من وجهين الاول من جهة ادراك
العقل وحكمه باحد الحكمين مع ان المفروض عدم ادراكه وعدم حكمه
بشيء من الحسن والقبح فيها الثاني من جهة نسبة العقل الحكم المذكور الى
الشارع مع ان المفروض عدم وجود الشرع وكون الكلام مع قطع النظر عن
حكم الشرع هذا ملخص ما افاده في هذا المقام لكنه غير مرضي في النظر القاصر لانه
لا يوجد له موافق من الامامية بل لا يكاد يرضى به احد من المسلمين لان القائل
بانه لا حكم فيها بعدم الحكم العقلي فيها من العامة لا يعترف بوجود الحكم الواقعي لا
لكونه من المصوبة فيكون قوله مغايرا لما اختاره سلمه الله وقولا سادسا في المسئلة
وكيف كان فقد عرفت ان حاصل مستنده كون القول بحكم العقل بشيء فيها مستلزما
للتناقض بالنسبة الى عنوان المفروض من وجهين على ما بيّنا ولكنا نقول بحكم العقل
بالاباحة الظاهرية الفعلية كما هو مختار اكثر الاصحاب ولا يلزم التناقض بشيء
من الوجهين اما من الوجه الاول اعني لزوم التناقض من جهة ادراك العقل

وحكمه مع اخذ عدم حكمه وادراكه في العنوان فقد عرفت فيما تقدم وجه اندفاعه
بان المراد من عدم ادراك العقل لحسنها وقبحها وكونها مجهول الحكم عند العقل
انما هو بالنسبة الى حكم كل واحد من الموارد بالخصوص بمجرد ملاحظة دخوله في
العنوان العام واما حكمه بالاباحة الظاهرية فيها فانما هو بملاحظة العنوان العام
وهو كونها مجهول الحكم او كونها منفعة خالية عن المفسدة لا من حيث كونه شم الورد
او اكل التفاح خاليا عن ملاحظة احد العنوانين ونظير هذا اعتبار في نظائر المقام
من الاحكام الشرعية العقلية والشرعية كما بيّنا فيما تقدم ان الضرب مثلا لا يحكم
العقل فيه بشيء من حيث هو ولكن اذا لاحظه بعنوان الظلم او التأديب فيحكم بالقبح
في الاول والحسن في الثاني وكذا الحال في التصرف في مال الغير فانه من حيث هو ليس
عنوانا لحكم العقل واما نظيره في الاحكام الشرعية ما ذكروه في باب التسامح من
ان كل محتمل للاستحباب او الكراهة فهو مستحب شرعا وان ناقش فيه بعض المحققين
الا انه معترف بوقوع سيرة العلماء على الفتوى بالاستحباب والكراهة فيها بل يمكن ان يقال
ان هذا الكلام جار في كل ما نحكم فيه بالحكم الظاهري كقولنا كل ما شك في طهارته او
نجاسته فهو طاهر فان الحكم بالطهارة مع فرض الشك فيها تناف بحسب الظاهر فيندفع
بكون الشك بالنسبة الى الطهارة والنجاسة الواقعيتين وكون الحكم بالطهارة في
مقام الظاهر واما الوجه الثاني اعني لزوم التناقض بين حكم العقل بشيء من طرف الشارع
وبين كون المفروض عدم ورود الشرع فيندفع بان المراد من عدم ورود الشرع
او قطع النظر عن الشرع هو عدم وصول الاحكام بلسان الرسول الظاهري واما اصل
وجود المرسل الحكيم وثبوت الاحكام الواقعية عنده فلم يفرض عدمه كما اعترف
دام ظله بذلك فنقول ان مجرد فرض عدم الشرع بالمعنى المذكور اعني عدم وصول

في بيان ان المختار في المسألة الاباحة الظاهرية

الاحكام بلسان الرسول الظاهري لا ينافي ثبوت حكم من طرف الشارع بلسان العقل
ولا يلزم منه حكم العقل بكون الانسان مهملا مثل البهائم والا فالتكليف بحكم بوجوب شكر المنعم
الذي هو السبب لحكمه بوجوب معرفة المنعم مع فرض عدم الشرع وبقبح الظلم وحرمته عند الحكم
حالي بعدم الشرع وانا نجوز كون ما ذكر من مستقلات العقل لا ينفع في رفع التناقض اذ
لكون نشأته هو حكم العقل من طرف الشارع مع فرض عدم الشرع ايضا وذلك موجود بعينه
فيما ذكر على ان لنا ان نقول بعد تسليم كون محل النزاع هو حكم العقل بالحظر او الاباحة من
قبل الشارع ان العقل يحكم باباحة الفعل ويثبت الاباحة من قبل الشارع
بقاعدة الملازمة ومما ذكرنا ظهر انه لا مانع من ان يتمسك به من ان الحكم عبارة عن خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين واذ لا خطاب بالفرض فلا حكم ووجه الاندفاع ان الخطاب
اعم من الخطاب الظاهري اللفظي ومن الخطاب الباطني العقلي والا لانسد باب الاستدلال
بالدليل العقلي فيما لم يرد فيه نص من الشارع فان قلت سلمنا امكان حكم العقل بشيء
فيما نحن فيه فما وجه حكمه بالاباحة قلت لما عرفت ان مفروضنا وجود المولى الحكيم وعدم
ورود شرع منه فالعقل يحكم بعدم وجود التكليف الفعلي منه بالنسبة الى هذا الفعل
وبالنسبة الى تركه لاحتياج التكليف مطلقا حتى الغير الالزامي الى البيان لامتناع التكليف
بغير البيان من الحكيم واذ لا شرع فلا بيان فاذا حكم العقل بعدم وجود التكليف
الفعلي في صورة ارتكاب النافع المفروض وفي تركه من طرف المولى وعدم وجود
الحرج في فعلها وتركها عند المولى فيثبت كونها مباحا عنده في هذا الحين بمعنى
ما دام لم يصل البيان ولا نعني بالاباحة الظاهرية الا هذا لا يقال ان عدم وجود
العقاب في الفعل والترك اعم من الاباحة والاهمال الذي يدعيه والتكلم
بان يكون الانسان مثل البهائم لانا نقول انه سلمنا انه لا اعتبار لوجود الاحكام
الواقعية عند الشارع بالنسبة الى هذا الشخص فهذا يصير فارقا بين ما ذكرنا

وبين

وبين البهائم اذ لا حكم لها اصلا لا واقعا ولا ظاهرا فالعقل بعد فرض وجود الاحكام
الواقعية في حق هذا الشخص كيف يحكم بكونه مهملا غاية الامر حكمه بارتفاع الحكم التكليفي
الفعلي في حقه من جهة امتناع التكليف بغير البيان واما الاباحة الفعلي الظاهري فلا يدل
الى الحكم بعدمها ايضا حتى يثبت الاهمال فتامل في المقام فانه من مزال الاقدام
وينبغي التنبيه على امور الاول ان ثمرة هذا النزاع تظهر في مواضع منها اكل ما
اشتبه فيه الحل والحرمة ولم يعلم حكمه من الشرع فنحكم فيه بالاباحة ومنها ما اذا
شك في كون حيوان قابلا للتذكية ام لا فنحكم بحل اكله باصالة الاباحة فيثبت
كونه قابلا للتذكية لان كل ما جاز اكله من الحيوانات فهو قابل للتذكية ولكن
هذا انما يجري في الشبهة الحكمية واما اذا كان الاشتباه في الموضوع كما اذا
وجدنا قطعة لحم وشككنا في كونه حلالا ام لا فلا يجري فيه اصالة الاباحة لان
الاصل الجاري في الموضوع اعني اصالة عدم التذكية مقدم عليها ومنها المال الموقوف
على جهة من جهات البر كالمال الموقوف على ان يتوضأ به اهل بلد خاص من المؤمنين
او المال الموقوف على ان يصرف في مساجدهم فاذا اراد الشخص المؤمن صرفه في غير الجهة
المزبورة فالزائد ليس مال الواقف قطعا لخروجه عن ملكه بالوقف ولا ليس بالدليل
الجهة الموقوف عليها لعدم استحقاقهم لازيد من الجهة المزبورة فنحكم في الزائد باصالة
الاباحة فيحل تصرفه لكل احد الثاني انه قد يورد الاشكال في العمل بهذا الاصل بناء
على جريانه في حق المجتهدين والمقلدين والقطع بورود الشرع من جهة
كون العمل بالاصول مشروطا بالفحص ولا ريب في عدم حصول الفحص في حقهم
واجيب بان وجوب الفحص مشروط بالاستطاعة فلا يمكن احد المذكورين عن مقدار
من الفحص ولو قليلا كالسؤال من اهل العلم بالكتابة ونحوها فيكون واجبا

من مزال

قال بعضهم

في التنبيه على امور
منها بيان محل الثمرة
لهذا الاصل

ولا يجوز ان نعمل بالاصل الا بعد الفحص بالتتبع والا فيسقط وجوب الفحص حينئذ
الثالث ان جميع ما ذكرنا انما كان في اثبات الاباحة العقلية واما شرعا
فقد قالوا بثبوت الاباحة فيه ايضا واستدلوا عليه اولا بالاجماع الذي حكاه
المحقق في المعارج وثانيا بالايات منها قوله تعالى احل لكم الطيبات مع اثبات
الحكم في غير الطيبات بعدم القول بالفصل ومنها قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون الخ فان تقريبه ان المراد من عدم وجدان النبي
عدم وجود المحرم في غير ما ذكره في الاية ومنها قوله تعالى قل من حرم زينة
الله التي اخرج لعباده والطيبات ومنها قوله خلق لكم ما في الارض جميعا
وقد نوقش في دلالة الاية الاخيرة بوجهين الاول انه يحتمل ان يكون معناها
ان جميع ما في الارض خلق لتبعية الانسان ولطفيل وجوده كما ان جميع الخلق
خلق بتبعية وجود النبي ص والائمة ع واجيب عنه بان هذا الاحتمال خلاف ظاهر
الاية الثاني انه قد ورد في تفسيره ان المراد ان الاشياء خلقت لاجل ان
تعتبروا بها بالنظر في خلقتها كما في قوله افلا تنظرون الى الابل كيف خلقت
الخ واجيب بان ما ذكره الامام ع انما هو احد المنافع فلا ينافي في ارادة
الانتفاع بسائر منافعها ايضا فتامل وثالثا بالسنة وذكروا منها خبرين الاول
قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي رواية اخرى بزيادة او امر والمعنى
ان كل شيء مطلق لا حرج فيه الى ان يرد فيه نهي عن فعله او تركه فالمراد من النهي
بناء على عدم وجود الامر في الرواية مطلق الحكم الالزامي الثاني ما رواه
محمد ابن مسلم قال سألته ع عن الجبن والالبان والاثمار احرام هي قال

٢٥ قال

قال ع اقرء هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية
قال الراوي فقرأتها حتى فرغت منها فقال ع انما الحرام ما حرمه الله و
رسوله ولكنهم كانوا يعافون اشياء فنحن ~~نعافها~~ نعافها فنحن لو كانوا
يكرهون اشياء فنكرهها نحن اولا الخ ولا يخفى ان مؤديات تلك الادلة
مختلفة لان الادلة الايات انما تدل على الاباحة الواقعية والادلة الخبرين
على الاباحة الظاهرية على ما تقدم في الثاني فما دل على الاباحة الظاهرية
انما يتم فيما لم يكن فيه دليل على الاباحة الواقعية ولكن لا ثمرة في اشباهها
في مورد كما لا يخفى الرابع قال بعضهم انه ينبغي بيان محل الثمرة فيما بين البناء
على كون هذا الاصل من قبيل الحكم العقلي القطعي وبين كونه اصلا تعبديا والمراد
من الاول ان يكون مؤديه هو الاباحة الواقعية وحكم العقل بكون الشيء
مباحا في الواقع قطعا والمراد من الثاني ان لا يكون النظر فيه الى جهة الكشف
عن الواقع بل يحكم العقل بانك اذا لم تعلم بحكم هذا الشيء وثبوت التكليف فيه
فيلزم عليك البناء على الاباحة في مقام الظاهر فاطلاق التعبدي على ذلك
باعتبار الخلو عن القطع والظن بالنسبة الى الحكم الواقعي وان كان حكمه بلزوم
هذا البناء قطعيا والا فلا يتصور تحقق حكم العقل بدون القطع والظن وبالجملة
فيظهر الثمرة بين هذين الوجهين ~~في اثبات اللوازم بهذا الاصل وعدمه~~
كما اذا شك في طهارة حيوان ونجاسته فاذا اثبتنا حليته بالاصل فعلى القول بانه
يثبت الاباحة الواقعية فيثبت الطهارة ويجوز ترتيب احكام الطاهر عليه سواء كان من

في محل النزاع بين الاباحة
الواقعية والاباحة الظاهرية

من قبيل احكامها المستقلة كجواز تملكه وبيعه وادخاله المسجد ونحو ذلك او كان
من قبيل الشرط لغيره نحو جواز الصلوة في جلده وامّا بناء على كونه اصلا تعبديا او ثابتا
للاباحة الظاهرية فلا يجوز اثبات اللوازم به فلا يحكم بالطهارة في المثال المفروض وهذا
بناء على القول باختصاص قاعدة الطهارة بالموضوعات كما هو قول المشهور وامّا بناء
على جريانها في الشبهات الحكمية ايضا فلا حاجة في اثبات الطهارة في المثال باثبات
الحلّ باصالة الاباحة لثبوتها باصالة الطهارة هذا كله بناء على الاباحة العقلية وامّا بناء
على الاباحة الشرعية فلا اشكال في اثبات الطهارة بالنظر الى ما كان مفاده الاباحة
الواقعية من الادلة كقوله واحلّ لكم الطيبات وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وامّا
بالنسبة الى ما كان مفاده الاباحة الظاهرية كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيجوز
[illegible] اثبات احكام الطهارة المستقلة كجواز بيعه وادخاله المسجد في المثال دون
الاحكام الغير المستقلة كاشتراطها في الصلوة فالاشتغال الثابت باشتراطها مانع عن
~~الحكم بالعمل بها [illegible] لان الطهارة [illegible] اللوازم الشرعية [illegible] الحكم الشارع~~
~~بان [illegible] الكل [illegible] من الاثار العقلية [illegible] الحكم بالطهارة في [illegible]~~
~~[illegible] مطلقا [illegible] بالحكم العقلي [illegible] او بالدليل الشرعي [illegible]~~
~~[illegible] اللوازم العقلية فلا يجوز اثباتها بسبب الاباحة الظاهرية مطلقا من غير فرق~~
~~بين العقلية والشرعية~~ بين المستقل من احكامها وبين الغير المستقل وامّا
ما ذكره من ان قضية الاشتغال الثابت باشتراط ذلك يقضي ان الطهارة
التي هي من الاثار الشرعية اذا اثبتت بثبوت الحل تكون رافعة للاشتغال الاعلى ماله

لان معنى الحل انما هو كونه طاهرا لان معنى الطهارة مع علمهم او الاجماع [illegible]

[illegible] في الطهارة الحل فصار [illegible] وقد قرر في محله ان

لان الشك في الاشتغال مسبب عن الشك في طهارة الثوب الملاقي للعصير
وكان الشك الثاني منشأ للشك الاول فاذا زال الشك الثاني اعني الشك
في الطهارة بسبب الاصل يزول الشك الاول اعني الشك في بقاء الشغل
لزوال سببه الجهة الخامسة في بيان معنى الشك الماخوذ في هذا المقام اعني مسئلة
البرائة مع ذكر بعض اقسام موارد الشك [illegible] والاشارة الى بعض المطالب
اصطلاحاتهم في المقام فنقول المراد من الشك هنا هو معناه اللغوي اعني
خلاف اليقين كما ذكره في مجمع البحرين وغيره فيعم الظن والوهم والشك
بالمعنى الاخص وهو تساوي الطرفين وامّا الظن المعتبر فهو علم شرعي خارج
عن الشك ثم ان الشك تارة يكون في نفس التكليف يعني النوع الخاص
منه وان كان جنس التكليف معلوما كما اذا شك في وجوب شيء وحرمته
فان كل واحد من نوعي التكليف اعني نوع الوجوب ونوع الحرمة مشكوك
وان علم بثبوت مطلق التكليف الالزامي الذي هو جنسهما فالشك في الجهر
بالبسملة من حيث وجوبه وحرمته من قبيل الشك في التكليف فهو مورد
البرائة ولا ينافي ذلك حكمهم بالتخيير في دوران الامر بين المحذورين
لانهم صرّحوا بان التخيير فيه جهتان جهة البرائة والاحتياط امّا الاولى
فبالنسبة الى الحكم بعدم تعيين الاخذ باحد الحكمين وامّا الثانية
فبالنسبة الى عدم جواز الخروج عنهما وتارة يكون الشك في متعلق التكليف ويعبر عنه بالشك في المكلف به
كما اذا كان اصل التكليف ونوعه الخاص معلوما كما في الشك بين كون

في الجهة الخامسة من المقدمة في بيان الشك الماخوذ في مسئلة البرائة

الواجب هو الظهر او الجمعة ثم ان كل واحد من هذين القسمين قد يكون من
قبيل الشك في الموضوع ويعبّر عنه بالشبهة المصداقية وقد يكون من قبيل
الشك في الحكم وقد يعبر عنه بالشبهة المرادية والمراد من الاول هو ما كان
اصل الحكم الكلي فيه ثابتا والمفهوم معلوم ولكن كان الشك ناشيا من اشتباه مصاديق
ذلك المفهوم ومثال ذلك من القسم الاول اعني الشك في التكليف المايع
المردد بين كونه بولا او ماء فان اصل الحكم اعني وجوب الاجتناب عن النجس
البول وكذا مفهوم البول معلومان ولكن نشا الشك من اشتباه مصداق
البول بمصداق الماء فصار الشك في توجه التكليف بالاجتناب عن هذا المايع
المشتبه واما مثاله من القسم الثاني اعني الشك في المكلف به فهو الشبهة
المحصورة كما اذا اشتبه اناء من البول بين انائين من الماء مثلا فان
الشك هنا ناش من اشتباه المصاديق مع كون حكم البول ومفهومه معلوما
ونعلم بتوجه التكليف بالاجتناب عن البول البتة ولكن الشك حصل في
متعلق هذا التكليف لعدم العلم بمتعلقه [بهذا الاناء] ودورانه بين كل واحد
من الاناءات والمراد من الثاني اعني الشبهة الحكمية ما كان الاشتباه
في نفس الحكم او موضوعه الكلي ومنشا الشك فيه قد يكون فقدان النص
وقد يكون اجمال النص وقد يكون تعارض النصين فمثاله من القسم الاول اعني
الشك في التكليف فيما كان الشك فيه بسبب فقدان النص شرب التتن الذي
في حرمته فلم يثبت هنا حكم كلي والمفهوم معلوم فيكون من قبيل الشبهة الحكمية وكان

اصل التكليف فيه مشكوكا بسبب عدم ورود النص ومنها ما كان الشك فيه بسبب
اجمال النص كما ان يرد الامر بفعل شيء وقلنا بكون الامر مشتركا لفظيا بين
الوجوب والندب والاباحة ومنها ما كان بسبب تعارض النصين ما تقدم من
مثال الجهر بالبسملة واما مثاله من القسم الثاني اعني ما كان من قبيل الشك
في المكلف به فما كان الشك فيه بسبب فقدان النص ما اذا اختلفت
الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فقال احدهما بوجوب الجهر مثلا
والآخر بوجوب الاخفات فاصل التكليف ثابت بالاجماع المركب ولكن
الشك ناش من اشتباه متعلقه بسبب فقدان النص وما كان الشك فيه بسبب
اجمال النص ولكن المراد من الاجمال هنا اجمال النص من جهة مفهوم موضوع
الحكم كما اذا قال يجب الاتيان بعين ولم يعلم مراده من العين بخلاف
القسم الاول فان المراد من الاجمال فيه اجمال نفس الحكم الذي هو محمول
الموضوع بان يكون اللفظ الدال على نفس الحكم مجملا ومنها ما كان من قبيل تعارض
النصين كما اذا دل احدهما بوجوب الظهر في يوم الجمعة والآخر بوجوب صلوة الجمعة
في ذلك الوقت على ما مرّ فتحصل مما ذكرنا ان الاقسام هنا اربعة الشك في التكليف
اما في الشبهة المصداقية او في الشبهة الحكمية والشك في المكلف به كذلك
وذكر بعضهم ان القسم الثاني اعني ما كان من قبيل الشك في المكلف به ينقسم
على قسمين ايضا لانه اما ان يكون من قبيل الشك بين المتباينين او بين الاقل
والاكثر والمراد من الاول اعم من التباين الحقيقي [illegible] كالظهر

في تقسيم الشك
الاقوى في امثلة

والجمعة والتباين الحكمي كدوران التكليف بين الكلي والفرد والمطلق والمقيد
والتعيين والتخيير الشرعي والمراد من الثاني في اعتبار ما كان من قبيل الاقل والاكثر
هو الاقل والاكثر الارتباطيين دون الاستقلاليين لانه اذا كان من قبيل
الاستقلاليين فاما ان يكون الشك في الوجوب او في الحرمة اما في الاول
كما اذا شك بين وجوب دفع عشرة دراهم او خمسة فيكون الاقل متيقنا
ويصير بالنسبة الى الزائد من قبيل الشك في التكليف واما في الثاني كما
شك بين حرمة نكاح اربع زوجات او خمسة فيكون الاكثر هو القدر المتيقن
ويصير الشك بالنسبة الى الاقل من قبيل الشك في التكليف ابتداء على عكس الاول
فهذا لا يصير قسما للشك في المكلف به كما هو المقصود هنا الا في الاول فما ذكره
في الشبهة التحريمية في الاستقلاليين من كون الاكثر هو القدر المتيقن اشكال
من جهة ان معنى الاستقلاليين كون كل واحد من الاجزاء موردا للحكم من غير
مدخلية للهيئة الاجتماعية بحيث ان الاتيان بواحد منها متحقق للامتثال بقدره
وترك الواحد لا يوجب عدم الامتثال اصلا فعلى هذا كلما فرضنا فرض كون الاكثر متيقنا
مع فرض كونهما استقلاليين فيكون الاقل اولى بالتيقن بخلاف العكس ولذا
في مثال النكاح الذي ذكرناه اذ فرض استقلاليتهما بان يكون كل واحد من الزوجات
حراما ولم يكن للاجتماع مدخلية فيها فاذا علمنا بحرمة الخمسة فقد علمنا بحرمة الاربعة
في ضمنها الا ان يكون للاجتماع مدخلية فيكون من قبيل الارتباطيين ومنه يظهر
توجه الاشكال عليه من وجه آخر وهو لزوم اخراج هذا القسم من الارتباطيين ايضا
فيكون الشك فيه بالنسبة الى الاقل من قبيل الشك البدوي في نفس التكليف

ومعنى

ومعنى الارتباطيين ان يكون للاجتماع كل من الاجزاء مدخلية في تحقق الامتثال
بحيث لو اخل بواحد منها لم يتحقق امتثال اصلا فالمراد هنا ما كان من قبيل
الشبهة الوجوبية لان ما كان من قبيل الشبهة التحريمية في الارتباطيين
يصير من قبيل الشك في التكليف بالنسبة الى الاقل لكون الاكثر هو القدر
المتيقن حينئذ كما اذا شك في كون المحرم في الصلاة قراءة سورة العزيمة
او خصوص آية السجدة منها فلا شك حينئذ في حرمة قراءة تمام السورة بخلاف
قراءة مجرد الآية المذكورة منها الداخل الثاني في الاول بخلاف العكس اذا
عرفت ذلك فيعلم بملاحظة هذه الاقسام المتقدمة بالنسبة الى وجوه ثلاثة لان الشك
الحاصل فيها اما بين الوجوب وغير الحرمة او بين الحرمة وغير الوجوب او بين الوجوب
والحرمة فالمتحصل من جميع ما ذكرنا اثنا عشر اقسام لان الشك اما في التكليف او في
المكلف به وكل منهما اما في الشبهة الحكمية او في الشبهة الموضوعية وكل واحد من
الاقسام الاربعة اما من قبيل دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة او بين الحرمة وغير
الوجوب او بين الوجوب والحرمة وان لاحظت اقسام المتباينين من الشك
في المكلف به الى الحصري والحكمي يصير الاقسام خمسة عشر بزيادة الثلاثة كما ان بملاحظة
الارتباطيين من الاقل والاكثر في الشبهة الوجوبية يزيد قسم آخر فقط فيحصل
فيكون هناك ستة عشر اقسام وتفصيل المقال فيها يتبين في مقصدين
الاول في الشك في التكليف الثاني في الشك في المكلف به اما المقصد
الاول فنقول انك قد عرفت ان الشك في التكليف تارة يكون في الشبهة الحكمية
وتارة في الشبهة الموضوعية وان منشاء الشك في القسم الاول قد يكون فقدان

النص وقد يكون اجماله وقد يكون تعارض النصين فهناك مطالب اربعة
المصهو احد منها في الشبهة الموضوعية والباقي في اقسام الشبهة الحكمية المطلب
الاول في الشبهة الحكمية التي كان الشك فيها بسبب فقدان النص وفيه مسائل
ثلثة الاولى في دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب وانما قدمناه لكونه عمدة
محل الخلاف ولنجعل ادلة المسئلة منطبقا عليه فنقول في هذه المسئلة قولان
الاول وجوب الاحتياط وهو مذهب الاخباريين الثاني البرائة وهو مذهب
المجتهدين واما ما حكاه افاضل القمرة عن المحقق في المعتبر من التفصيل بين ما يعم
به البلوى وبين غيره فارد عليه بان المحقق انما ذكر هذا التفصيل في المعتبر في
قاعدة عدم الدليل دليل العدم لا في اصل البرائة فالقول بالتفصيل لم نجده بين المجتهدين
واما ما يحكى عن الاخباريين من وجود اقوال اربعة بينهم من الاحتياط والحرمة
والتحريم الظاهري والواقعي فمبناه في الكلام في ارجاعها الا الى واحد وكيف كان
فاستدل المجتهدون القائلون بالبرائة بالادلة الاربعة من الكتاب ايات منها
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها واحال بعضهم تقريب دلالتها
الى الوضوح والاخر ذكر آخرون في تقريبها وجهين الاول ان قوله آتيها
بمعنى اعلمها بالقرينة قوله ع في الرواية ان الله يحتج على كل احد بما آتيه وعرفه
فيكون مفاد الاية عدم ثبوت التكليف من الله في غير ما علم التكليف به
من الله الثاني ان المراد من الايتاء انما هو الاعلام والتعريف كما
تقدم استعماله في ذلك في الرواية المتقدمة وانما هو الاعطاء كما هو
معناه الحقيقي وعلى كل من التقديرين يتم الاستدلال بالاية اما على الاول

فظاهر كما عرفت واما على الثاني فلان عدم الاعطاء هنا كناية عن عدم
الاقدار فتفيد الاية عدم جواز التكليف بغير المقدور ولا يخفى ان
الامتثال بالتكليف الغير المعلوم غير مقدور فيلزم انتفاء التكليف بما لم
يثبت حرمته بالدليل الشرعي القطعي هذا ويرد على الوجه الاول عدم صلاحية
كون الرواية او الاية قرينة للاية لعدم الارتباط بينهما والاظهر في احدهما بالآخر ثانيا منع ظهور
الايتاء في الاعلام في الرواية بل مقتضى اولوية التأسيس على التأكيد [illegible] حمله على
الاعطاء او الاقدار كما لا يخفى ويدفع الوجه الثاني بكلام قيمه ما ذكره الشيخ الامام المرتضى
وحاصله ان حقيقة الايتاء هو الاعطاء فاذا اعملنا مقتضى اصالة الحقيقة فيه فاما ان
يكون المراد من الموصول المال بقرينة مورد الاية وما ظهر قبلها اعني قوله ومن قدر
عليه رزقه فلينفق مما آتيه الله يعني ومن ضيق عليه رزقه فلينفق فليدفع مما اعطاه الله
فيكون معنى الاية ان الله سبحانه لا يكلف العبد الا بدفع ما اعطاه اياه من المال
او يكون المراد من الموصول مطلق الفعل والترك بقرينة ابتناء التكليف عليه فيكون
اعطائه كناية عن الاقدار عليه فيكون حاصل معنى الاية نفي التكليف بغير المقدور
كما ذكره الطبرسي وهذا المعنى اظهر واشمل لان الانفاق من الميسور داخل فيما آتيه الله وكيف كان
فمن المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور والا لم ينازع في وقوع التكليف به
احد من المسلمين وان نازع الاشاعرة في امكانه لا في وقوعه والحاصل ان الكلام انما
هو في مقابل الاخباريين القائلين بوجوب الاجتناب عن كل ما يحتمل الحرمة لا دلالة الاية
والاخبار الامرة به لا لكون اصل التحريم الواقعي منجزا مع عدم العلم بالتحريم ولا امتناع
في ثبوت الامر كما لا يخفى نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان المراد
من ايتائه الاعلام به لكن ارادته ان اريد من الموصول ما ذكرنا بالخصوص فينافي مورد الاية
وان اريد اعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع

في الشبهة التحريمية من المقصد الاول

بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبين تعلقه بالفعل المحكوم عليه بعبارة لو قلنا كلف الله
الوجوب والتحريم صار من قبيل منزلة المفعول المطلق ويكون معناه اوجب الله الوجوب
والتحريم واما اذا قلنا كلف الله بفعل الصلوة فلا يكان بمنزلة المفعول به ويكون المعنى
امره الله بفعل الصلوة فاذا لم يكن جامع بين المعنيين فيلزم استعمال كل من التكليف
والموصول في معنيين بل الايتاء ايضا حيث ان المراد منه بالنسبة الى المورد هو الاقدار
وبالنسبة الى نفس الحكم هو الاعلام لكن يمكن ان يكون الجامع بينهما هو الاعطاء فان اعطاء
كل شيء بحسبه فتدبر ثم قال نعم في رواية عبد الاعلى عن ابي عبد الله قال قلت له هل
هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها لكن ان الظاهر استشهاد الامام ع بهذه الآية في
مقام دفع وجوب المعرفة بغير البيان وذكرها بعد قوله على الله البيان يدل
على ان المراد من الآية لا يكلف الا بتبيينها وعلمها وحينئذ يكون المراد من
الموصول ايضا هو التكليف والحكم بقرينة آتيها فتم الاستدلال بها
فدفع هذا التوهم بقوله لكنه لا ينفع في المطلوب لان نفس معرفة الله غير مقدور
قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها الى ارادة الاعلام من الايتاء
في الآية وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي ومما ذكرنا ظهر
حال التمسك بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وحاصل ما ذكره في
في الدفع انه لا يلزم جعل الايتاء بمعنى الاعلام في موافقتها لمورد الرواية
لان المعرفة ايضا فعل من افعال القلب والبيان مقدمة له فتصير غير مقدور
عند انتفاء المقدمة فعلى هذا يصح ان يراد من الايتاء هو الاقدار
ويكون معنى الآية ان الله لا يكلف بغير المقدور سواء كان هو المعرفة

بدون

بدون البيان او دفع المال الغير الميسور او غيرهما من الافعال الغير المقدورة
وعلى هذا التقدير فيتوجه على الاستدلال بها ما تقدم انتهى كلامه مع توضيح منا
وقد ناقش فيه من وجوه الاول ان ما ذكره من عدم كون ما نحن فيه من قبيل
الغير المقدور ممنوع لان لو كان التكليف لم يكن له طريق معتبر عند اهل العرف
والعقلاء فيعد عندهم من قبيل التكليف بغير المقدور ولا ريب في ان الاحتياط
ليس طريقا معتبرا عندهم في الشبهات الموضوعية البدوية كاعتباره في الشك
في المكلف به فالتكليف حينئذ يكون تكليفا بغير المقدور وفيه نظر اما اولا
فلان ما صرح الشيخ بكونه مقدورا انما هو ترك ما يحتمل التحريم وهو الاحتياط الذي
يدعيه الاخباريون والذي ادعى المورد كونه غير مقدور عند اهل العرف هو
التكليف الواقعي الاولي بقرينة جعل الاحتياط طريقا له كما تقدم في كلامه فهذا
غير مرتبط بكلام الشيخ وغير رافع له على فرض تماميته ومغاير لما يدعيه الاخباريون
لان مرادهم ليس دعوى تنجز اصل التكليف الاولي مع الاحتمال بل وجوب
الاحتياط لاجل ادلة الاحتياط واما ثانيا فلان مفاد كلام المورد كون الاحتياط
طريقا في الواقع وكون التكليف هنا مقدورا في الواقع الا ان اهل العرف
لا يعدون الاحتياط طريقا ويحسبون ذلك التكليف تكليفا بغير المقدور مسامحة
فيرد عليه انه لا اعتبار بالتسامح العرفي اذا حصل لنا الواقع في الامور
المنوطة على الواقع اما في الموضوعات فظاهر لتسامحهم في عدم عد
الاقل القليل من المال مالا او ملكا والجزء الذي لا يتميز من الدم دما فلا ريب
في عدم اعتبار تسامحهم فيها واما لو اراد من جعل ما نحن فيه من قبيل التسامح

في المناقشة على كلام الشيخ في الاستدلال بقوله لا يكلف الله الا ما آتيها

في الاطلاقات اللفظية بان يدعى ان العرف لا يعد ذلك تكليفا بما [illegible]
وتكليفا بالمقدور فلا يعتبر ذلك ايضا لا في تقرير محله وصرح المراد في مواضع
من انه لا عبرة بتسامح اهل العرف فيما هو مصداق الواقع كما في اطلاق ثمانية
عشر فرسخا على ما ينقص بمقدار شبر او اقل منه واطلاق خمسة اوسق على ما ينقص بمثقال
او اقل منه لانا اذا سألنا عن اهل العرف عن حقيقة ذلك فيعترفون بعدم بلوغ
المسافة والنصاب بالنقصان الواقع عن الحد الا انهم لم يعتبروا النقص اليسير
لعدم الاعتناء به واما كون الاحتياط طريقا في نفس الامر فواضح لامكان الوصول
بالعمل به الى الامتثال بالتكليف الواقعي فلا يمكن ان يكون مقصودا للمراد ان
العقلاء يحكمون بعدم جواز التكليف بمثل غير المقدور ويلحقونه بالتكليف
بغير المقدور في القبح كما لو امر المولى عبده بالذهاب الى بغداد مع علمه بانسداد
جميع الطرق المتعارفة وتعذر الذهاب اليه الا من طريق غير عقلائي في ذي
مشقة عظيمة لا يمكن الوصول معه الا بعد ازمان طويلة وفيه منع حكم العقلاء بذلك
غايته كونه من قبيل التكليف بالعسير وهو ليس قبيحا عقلا كما وقع الصفح
بعض الموارد كما لا يخفى الوجه الثالث ما اورد على كلام الشيخ حيث ان ما ذكره من
عدم جواز ارادة الحكم والتكليف بالخصوص لا ينافي في مورد الاية فتفيد ان
حصول الربط بين الاية وما قبلها غير لازم لكثرة وقوع الايات الغير
المرتبطة بما قبلها في القرآن مثل آية التطهير اعني قوله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم مع ان ما قبلها في بيان احوال نساء النبي ص وفيه ان
هذا وان كان على خلاف الظاهر الا ان الاصل في كل كلام هو الاخذ بالظاهر

فكذا

فكذا في القرآن مع العلم بعدم الارتباط الثالث ما ذكره من جواز ارادة الاعم
منه اي من الحكم والتكليف ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ
لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم والفعل المحكوم عليه فالأولى تغيير
شرحه وتوضيح مراده منه ثم نقل ما ذكره ورده فنقول مراده ره اثبات لزوم
الاستعمال في المعنيين في نفس الموصول دون قوله يكلف ولا قوله آتيها
وبيان ذلك ان التكليف مرادف للحكم الالزامي فقولنا كلف المولى بحكم
على وجه الالزام فتعلق قولنا كلف على نفس التكليف والحكم من قبيل تعلق
الفعل على المفعول المطلق فاذا قيل كلف الله تكليفا او حكما فهو نظير قولنا
قعدت قعودا او جلست جلوسا واما تعلقه بالفعل المحكوم عليه فمن قبيل تعلقه
بالمفعول به فقولنا كلف الله الصلاة نظير قولنا ضربت زيدا ولا ريب
انه لو ثبت تعلق واحد بمتعلقات كثيرة متغايرة لفظا فلا يلزم استعمال
الفعل ولا غيره في معنيين كما لو قيل ضربت ضربا شديدا زيدا اضرابا شديدا يوم
الجمعة [illegible] وكذا لو قيل كلف الله نفسا حكما او تكليفا فاذا لم يلزم من
اجتماع التعلق المتعدد في الفعل كون الفعل مستعملا في معنيين فلا يلزم
في الآية على ذلك ايضا استعمال قوله يكلف في معنيين ولكن لما كان كل من التعلقين
المذكورين مغايرا للآخر فلا يمكن نسبتهما على معنى جامع واحد عام للامرين
المذكورين حتى يكون المراد من الموصول هذا المعنى العام كمطلق الشيء وغيره
من قبيل عموم المجاز بل لابد ان يراد كل واحد من الحكم والفعل من الموصول
بالخصوص حتى يمكن ثبوت كل من التعلقين لكل من المعنيين منفردا
عن الاخر فيلزم استعمال لفظ الموصول في معنيين لا في الجامع بينهما

في المناقشة على كلام الشيخ في رد الاستدلال بقوله لا يكلف الله نفسا

وامّا الايتاء فلا يلزم استعماله في معنيين بل هو مستعمل في معناه الحقيقي اعني
الاعطاء غاية الامر ان اعطاء كل شيء بحسبه فان اعطاء الفعل عبارة عن الاقدار
عليه واعطاء الحكم عبارة عن تعليمه ومما ذكرنا ظهر ان ما قد مناه سابقا في شرح
كلامه ره من ان مقصوده اثبات استعمال اللفظ في معنيين في الفقرات
الثلثة ليس في محله اذ ما تقدم جميع ما ذكرنا فنقول ذالك ما ورد عليه بعض من تأخر
بمنع لزوم استعمال اللفظ في معنيين في شيء من الفاظ الاية لان الجامع بين
الحكم والفعل موجود وهو الشيء فيجوز ارادته فيصير المعنى ان الله لا يكلف شيئا
غير الشيء الذي آتيها اي اعطاها سواء كان هو الحكم او الفعل غاية الامر ان تكليف
كل شيء واعطاء كل شيء بحسبه قال شيخنا الجليل الاستاد دام ظله في تتميم الايراد
ان المراد ان معنى التكليف هو الحمل على ما فيه ثقل ومشقة ومعنى الحكم هنا هو الالزام
فاذا قيل كلفه الله الحكم اي حمل الله الالزام على المكلف فيصير من قبيل المفعول به
مثل كلف الله الفعل فيرتفع المغايرة بين المتعلقين وصرح بتوجه الايراد على
الظاهر وكونه حسنا واقول هذا البيان لا ينفع في دفع تغاير المتعلقين لان معنى
الحكم انما هو التكليف والتحميل وكذا معنى الالزام هو اثبات اللزوم والقائه
على المكلف فيكون من قبيل المفعول المطلق انما كما لو قيل حمل الله المكلف
تكليفا او الزاما اي تحميلا والقاء ما هو عليه فيتدبر من الايات المستدل
بها في المقام قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والتقريب ان التكليف
من دون البيان خارج عن الوسع فيكون منفيا بالاية وقد تقدم في كلام الشيخ قده
الاشارة الى رد الاستدلال بهذه الاية بقوله ويظهر مما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وكانه اراد مما ذكره ما اشار اليه هناك من عدم كون

قال وهذا اخير عادم النظير بل صرح بذلك الشيخ نفسه في موارد كثيرة كما في معنى الحسن والقبح حيث ادعى جماعة وجود جهتين معا ان سلمنا انا تفي في ذلك العقل بمعنى الادراك وفي مثل الادراك ممن ان تم وبهذا فرق بين ان معناه ليس الا ذكر الواحد وانما الاختلاف في المصاديق حسب وكذلك العدالة والصحة والفساد

الدعى

صح

الاحتياط

الاحتياط وترك ما يحتمل التحريم خارجا عن الوسع والطاقة وذكر بعضهم في هذا المقام
مورد اعلى الاستدلال بتلك الاية بانا لو كنا قائلا بانسداد باب العلم لتوجه
دعوى كون الاحتياط خارجا عن الوسع للكثرة موارده حينئذ ولكنا لسنا الا قائل به
فلا يكون فيه خروج عن الوسع بناء على الانفتاح وكان محصل مراده بيان عدم
ثبوت الضيق والعسر في الاحتياط لا اذا ما دام عرضنا بناء المذهب المختار ولكن
فيه ان الاستدلال بها غير مختص بالقائلين بالانسداد فيمتاز الانفتاح ومنها قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان معناه انه ليس من شان الله
تعذيب عبيده قبل بعث الرسول وتقريب الاستدلال بها وجوه ثلثة الاول
ان بعث الرسول كناية عن مطلق تبليغ الاحكام وبيان الاوامر والنواهي
بدلالة العقل المستقل من جهة ثبوت الملازمة العرفية بين التبليغ والبيان
وبين كونها ببعث الرسول الظاهري كما في قولهم لا ابرح هذا المكان حتى يؤذن
المؤذن فانه كناية عن دخول الوقت بسبب الملازمة العرفية بين دخول الوقت
وبين اذان المؤذن لان الكناية لا بد فيها من وجود الملازمة بين المعنى الحقيقي
المراد من اللفظ وبين المعنى المكنى عنه وليس المقصود من هذا الوجه ان لفظ
الرسول مستعمل في الاعم من الرسول الظاهري والباطني كما زعمه بعضهم فانه
يوجب الخروج عن حقيقة اللفظ بلا قرينة بل نقول ان كلا من لفظ البعث والرسول
مستعمل في معناه الموضوع له الا ان بعث الرسول جعل كناية عن تبليغ الاحكام
الثاني ان تكون الاية بعد ملاحظة ضم ما دل على ثبوت الملازمة في المستقلات
اليها بمنزلة العام المخصص فيكون بعد اخراج المستقلات العقلية

في الاستدلال على البرائة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

حجة في نفي ما عداها الثالث ان تكون الآية باقية على اطلاقها او عمومها
ونلتزم بانتفاء العقاب قبل حصول التبليغ اللفظي حتى في المستقلات
العقلية ايضا وان ثبت فيها الاستحقاق لازم واللوم الآن الشارع اخبر
بانه لا يعاقب عليها قبل التبليغ ببيان اللفظ تفضلا ولكن اورد بعضهم على
هذا الوجه الاخير بان مفاده جواز التفكيك بين العقاب واللوم والعتاب
من انه مع انه اشد انواع العذاب كما ان الرضوان من الله اعظم مراتب
النعم كما اشير اليه في الاخبار وفيه ان الظاهر من العذاب والتعذيب
غير ذلك من اقسام التعذيب فان قلت لا يتم الاستدلال بهذه الآية
لان غايتها الدلالة على نفي التعذيب الفعلي وهذا لا ينفي استحقاق العقاب
فيمكن ان يكون عدم العقاب من جهة العفو عنه بعد ثبوت الاستحقاق كما ان مثل
ذلك كثير في الشرع كالظهار ونية المعصية على وجه ووجوب الاجتهاد في الاصول
الدين على مذهب الشيخ الطوسي حيث قال بثبوت العفو عنه اذا اتفق له الوصول
الى معارف الحقة بغير الاجتهاد ومن هنا ظهر انه لا وجه لما ذكره الفاضل القمي
في هذا المقام من ان الاخبار عن العفو عن المؤاخذة على مخالفة الواجب والحرام
بالنسبة الى جميع المكلفين في كل زمان يوجب تفكيك اللازم عن الملزوم قلت
قد اجيب عنه بوجهين الاول انا نلتزم به ونقول انه لا ينافي ما هو المطلوب في هذا المقام
فان المقصود من اجراء البرائة مجرد نفي العقاب الفعلي وان كان الاستحقاق
ثابتا فهو كاف لنا في العمل بالبرائة ولكن اعترف المجيب بان هذا خلاف ظاهر
القائلين بالبرائة فان ظاهرهم نفي الاستحقاق ايضا الثاني ان هذا الاستدلال
انما هو في مقابل الاخباريين القائلين بوجوب الاحتياط وثبوت العقاب فعلا

على تركه مع زعمهم كون العقاب الفعلي مستندا اليه لا على الاستحقاق فاذا ثبت
بالآية نفي فعلية العقاب يثبت انتفاء الاستحقاق ايضا بناء على زعم الخصم
فتكون دليلا على الزام الخصم في دعوى الفعلية لا الاستحقاق هذا واجاب الشيخ ره
عن الآية بعدم دلالتها على مطلب المستدل لان لفظ كان حقيقة في الاخبار
عن الماضي فيكون العذاب مختصا بالتعذيب الدنيوي بقرينة لفظ كان لان
العذاب الاخروي انما يقع في المستقبل ولا يتصور وقوعه في الماضي حتى يصح
الاخبار بنفيه عنه فحينئذ يكون معنى الآية الاخبار بوقوع التعذيب في
الامم الماضية بالعذاب الدنيوي من المسخ والخسف ونحوهما بعد البعث
واتمام الحجة فلا تدل على نفي العذاب الاخروي بالنسبة الينا ثم ان بعض الفضلاء
واورد عليه بعض من تأخر بان ظاهر العذاب هو العموم بالنسبة الى الدنيوي
والاخروي كما صرح بالعموم في الآية الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ونسبه الى
اكثر اهل التفسير وانت بعد ما عرفت من البيان الذي قدمنا في تقرير كلام الشيخ
تظهر لك سقوط هذا الايراد لان مراده لو كان ملاحظة العذاب من حيث
وقوعه في حيز النفي مع قطع النظر عن لفظ كان فلا خفاء في ارادة العموم
لكن قد عرفت ان مراد الشيخ هو تفريع تخصيص العذاب بالدنيوي على دلالة
لفظ كان وان كان المراد مع ملاحظة لفظ كان ودعوى تجريده عن معنى
المضي والزمان وكون معناه انه ليس من شأنه تعالى ذلك كما الزم
كلام المورد ففيه انه لا شاهد على هذه الدعوى ولا داعي له بعد كونه خلاف

في دفع ما أورد من التناقض بين كلام بعض الأفاضل

ظاهر اللفظ وحقيقته وأمّا تصريح مجمع البيان وأكثر أهل التفسير فليس
بحجة بعد فرض ثبوته كما لا يخفى ثم إن بعض المنكرين للملازمة العقلية استدل عليه
بهذه الآية وقال إن نفي التعذيب يدل على انتفاء الحكم الشرعي وهو عام
بالنسبة إلى موارد وجود حكم العقل أيضا فثبت وجود الحكم العقلي دون
الشرعي وبه تقع ما ادعوه من الملازمة بينهما وردّه بعض من استدل بهذه الآية
على البراءة في هذه المسألة بأنّ نفي التعذيب لا يدل على انتفاء الاستحقاق
وعدم الحكم مع أن استدلال هذا المجيب بهذه الآية فيما نحن فيه منوط
على دعوى دلالة الآية على نفي الاستحقاق فيلزم التناقض بين كلاميه
ولكن أجاب عنه الشيخ بمثل ما تقدم في جواب السؤال السابق من أن
الكلام فيما نحن فيه لمّا كان في مقابل الأخباريين لأنهم يدعون ثبوت
العقاب الفعلي وكونه مترتبا على الاستحقاق ولا ربما أنه مع تسليمهم ارتفاع
الاستحقاق إذا فرض انتفاء الفعلية فيكفي للمستدل بهذه الآية لما نحن
فيه نفي الفعلية لانتفاء الفعلية الاستحقاق حينئذ بناء على زعم الخصم
وأمّا في مسألة التلازم فلمّا كان النزاع في أصل الاستحقاق وعدمه فتصحيح
الرد على الكفار دلالة نفي العذاب على نفي الاستحقاق والحاصل أن
ما ذكره هذا البعض في مقام الرد هناك إنما هو على الوجه الواقعي
ومبني على ما هو مدلول الآية في الحقيقة وما ذكره في مقام الاستدلال
فهو مبني على الوجه الإلزامي والدليل الإسكاتي فعلى هذا فلو فرض

ما لم

ثبوت الإجماع
في مسألة الملازمة أيضا اتفاق الخصم على أنه لو انتفت الفعلية انتفى
الاستحقاق لم يجز التمسك في مقام الرد بما ذكره من عدم دلالة نفي
الفعلية على نفي الاستحقاق وقد ذكر الشيخ بعد بيان ما ذكرنا من التناقض
وجوابه أن ذلك يعني قيام الإجماع على انتفاء الاستحقاق حين انتفاء
الفعلية في مسألة الملازمة يظهر من بعض ما فرعوه على تلك المسألة يعني
مسألة الملازمة وكان مراده مثل ما ذكره صاحب الوافية بعد ذكره أدلة
أن الواجب الشرعي ما يثبت على تركه العقاب والواجب العقلي ما الاستحقاق
ما يترتب على تركه الذم خاصة قال فإذا أخبر الشارع بعدم العقاب
الفعلي على ترك شيء فيعرف وجوبه العرفي الشرعي ولا يثبت عليه إلا الذم إلا اللوم
ثم قال والإنصاف أن الآية لا دلالة فيها على المطلب في المقام ومنها قوله
تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون أي ما يجتنبونه من الأفعال
والتروك لأنه يتقون من التقوى مصدرا وقريب كما حكى الشيخ عن الكافي وتفسير العياشي
وكتاب التوحيد أن المعنى حتى يعرّفهم ما يرضيه وما يسخطه وقال إن ظاهرها أنه تعالى
لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا بعد البيان أو الإيجاب ثم رد الاستدلال
بها بأنه يرد عليه ما تقدم في الآية السابقة من أن مدلولها بقرينة لفظ كان
الظاهر في المضي هو الإخبار عن عدم وقوع الخذلان للأمم السالفة إلا بعد
البيان والتبليغ مضافا إلى كون تلك الآية أضعف دلالة من سابقتها من
أن توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب أي توقف العقاب
على البيان كما هو المطلوب في هذا المقام اللهم إلا بالفحوى بعيد بأن يقال إن

في دلالة قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم الآية على البرائة

ان توقف الشيء الضعيف على البيان لدليل على توقف ما هو اقوى واشد منه
وهو العقاب عليه بطريق اولى ثم اورد وورد عليه بعض من تأخر بوجهين الاول
ان ما ذكره من كون الاضلال بمعنى الخذلان ممنوع لعدم وقوع استعماله
فيه في مورد من الموارد بل معناه الايراد في مورد الهلكة فيكون المراد هنا
هو الايراد على مورد العقاب ولا يخفى ان عدم الايراد لمورد العقاب قبل
البيان انما يكون بعدم العقاب على ما لا بيان فيه فيكون معنى الآية هو نفي
العقاب الثاني ان ما ذكره من الاستدلال بالفحوى غير صحيح لعدم ثبوت الاولوية
من طرف الخذلان وبيان ذلك انا اذا لاحظنا ترك الخذلان وهو التوفيق
لنجده اقوى من ترك العقاب بمعنى كونه انفع واصلح بالنسبة الى المكلف منه الى من ترك العقاب
فيلزم من ذلك كون عدم الاول يعني عدم ترك الخذلان اقوى واكثر
محذورا من عدم الثاني اي عدم ترك العقاب بمعنى العقاب فلا ريب
في ان كون ما هو الاشد محذورا موقوفا على شرط وهو البيان لا يستلزم كون
ما هو الاضعف محذورا موقوفا على الشرط المذكور فضلا عن الاولوية وفي كلا الوجهين
نظر على ما صرح به شيخنا الشيخ الجليل الاستاد سلمه الله تعالى اما في الاول فلعدم صحة
انكار استعمال الاضلال في الخذلان في القرآن وكلام اهل العصمة وان لم يكن
معناه الحقيقي لان معناه الحقيقي مقابل الهداية بمعنى الاخراج عن الطريق
واما المعنى الذي ذكره فلم يوجد له مورد استعمال فيما ذكره بعد تسليمه فلا ريب
في ان معنى الخذلان اقرب مجازات اللفظ بعد تعذر حقيقته في قوله تعالى
للزوم الخبر لثبوت الملازمة بين الخذلان وهو ترك النصرة وبين الاضلال بالمعنى

لما فيه من الاولى الى الخير والنفع فنقول انه من كون ترك ما هو الاقوى منوطا على البيان الاقوى هو الاقوى من عدم البيان توقف ترك ما هو الاعني ترك العقاب على ذلك الاقوى

الحقيق على ما في الخلق بينهما في الاولوية

الحقيقي بخلاف المعنى الذي ذكره فان من ترك الارشاد ورضي بقية الجاهل
بالطريق العاجز عن الاستعلام عن غيره هيهات يصح ان يقال انه اضله وبعده
ولا يصح ان يقال انه اورده مورد العقاب والهلاك فتأمل واما ثانيا فلان قوله
تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان المراد من الاهلاك
والحيوة الضلالة والهدى ومقتضى تخصيصهما بصورة وجود البينة اي الدليل والبيان
انتفاؤهما عند عدم البيان فيدل على انتفاء الحكم بدون البيان حتى يترتب على
مخالفته الهلاك وعلى موافقته الحيوة وقال الشيخ قده ان في دلالتها على المطلب
تأملا ظاهرا ووجهه على ما حكي عنه ان قوله ليهلك غاية للقصة الماضية المخبر بها
فيما قبل الآية لانها في بيان قصة البدر من القرآن فما جعل غاية للماضي
يكون مختصا به واورد عليه بعض من تأخر بانه وان كان غاية وعلة لحال
الماضي الا انا نفهم منه ان من عادة الله بيان الاحكام في كل زمان فهذا حاصل
ما ذكره وكان نظره في استفادة هذا المعنى الى عموم لفظ الموصول ولا يخفى
عدم التمسك بالعلة المنصوصة وتوضيح ذلك يحتاج الى ذكر ما قبل الآية والتأمل
في مجموعها قال تعالى اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى الى ولو تواعدتم
لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة الآية وردت في قصة بدر وهي ان النبي خرج
مع اصحابه بقصد اغارة القافلة فاطلع المشركون من اهل مكة وجاءوا لنصرة
اهل القافلة فوقع بينهم وبين المسلمين حرب شديد وكادوا ان يهزموا المسلمين
كافة فنصرهم الله بجنود لم يروه من الملائكة واظهر آياته واعلى كلمته

وان كيف الفعل يعلم

ومنها قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم الآية

كلمة الحق فوق كلمة الباطل فقد لم اذ انتم بالعدوة الدنيا اي بالشعب القريبة من المدينة
والكفار وكانوا في الشعب البعيد منها وكان الركب اي ابل القافلة اسفل منكم اي
تحت ايديكم ولو كنتم تواعدتم بينكم للاجتماع بمثل هذا الامر لاختلفتم في الميعاد
اي خالفتم الموعد او الصرم مختلفين في الاجتماع بحسب البعض وعدم مجيء الآخر
ولكن جمع الله اياكم بهذا الحال ليقضي الله امرا كان مفعولا اي لينفذ امرا
كان واجب الوقوع والمراد بالامر ما ذكرنا من اظهار الآيات الصادرة من
النبي صلى الله عليه وآله في تلك الوقعة واعلان كلمة الحق وتخريب بناء الكفر ونحو ذلك
فقوله ليهلك من هلك الآية اي ليموت كافرا من مات منهم ويحيى من نجى منهم
عن بينة اي بعد اتمام الحجة ومشاهدة الآيات على بعض التفاسير او ليضل
من ضل ويهتدي من اهتدى بعد اتمام الحجة وظهور البينة كما في التفسير
الآخر اذا تمهد ذلك فنقول اما على التفسير الاول فلا ريب في عدم جواز
التمسك بالعموم في استفادة المعنى المذكور لما عرفت من ارادة المعهود و
من الموصول وانه للعموم حيث لا عهد واما على الثاني فكذلك لكن الصفة
لما ذكرنا من سبق الذكر والعهد ولكن لا بأس بالتمسك بالعلة المنصوصة و
دعوى ان العلة لاظهار الحق في الزمان الماضي كانت هي ارادة اتمام
الحجة وعدم بقاء الناس بلا بينة وهي موجودة في غير هذا الزمان المذكور
ايضا من الازمنة فيقتضي اظهار الحق وبيان الاحكام فتأمل ومنها قوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا

على ما فسرناه
م ح

ووجه الدلالة

ووجه الدلالة انه تعالى علم نبيه طريق الاستدلال على ابطال دعوى اليهود و
تشريعهم حرمة بعض ما رزقهم الله افتراء عليه بعدم وجدانه في جملة ما اوحي اليه
فيدل على ان عدم الوجدان دليل على عدم الحرمة فان عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله
وان كان دليلا قطعيا على عدم الوجود الا ان في التعبير بعدم الوجدان دلالة
على كفاية عدم الوجدان في ابطال الحكم بالحرمة واورد عليه بوجهين الاول
ان جميع ما اوحي الى النبي معلوم له بالعيان فعدم وجدانه معبر عنه بالعدم
فلا يدل على كون عدم وجدان غيره ايضا دليلا على العدم غاية الامر ان في العدول
عن عدم الوجود بعدم الوجدان اشعار بالمطلب واما الدلالة فممنوع الثاني انه
لو سلمنا دلالة الآية على ان ~~مطلق~~ عدم وجدان مطلق المتفحص يكفي في
الدلالة على العدم فانما تختص بعدم الوجدان فيما اوحي الى النبي من احكام
الله لا بعدم الوجدان فيما بقي بايدينا منها بعد العلم باختفاء كثير منها عنا ثم انه
قد ذكر الشيخ ره بعد ذكر ما عدا الاخيرة من الآيات المتقدمة انه يرد على الكل ان غاية
مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده
واقعا فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم ومعلوم
ان القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به الا عن دليل علمي وهذه الآيات
بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الاصل بالنسبة اليه كما لا يخفى
انتهى وفي مقام آخر والظاهر ان مراده ان المأخوذ في البرائة على تقدير تمامية هذه الآيات
هو كون الشيء مجهولا عند المكلف من حيث ثبوت التكليف به فاذا فرضنا ورود
الدليل العلمي العام كما يدعيه الخصم على وجوب اجتناب كل محتمل التحريم يخرج الشيء
المذكور من حيث وجوده في هذا العنوان العام عن كونه شيئا مجهول الثبوت

لبعض المحققين
م ح

نے قوله سبحانه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه الاية

التكليف فيه للعلم بثبوت التكليف فيه من حيث كونه محتمل التحريم بهذا الدليل العلمي ثم ان
ان كان دليل الاحتياط دليلا علميا حقيقة فيكون المقام من قبيل الورود لارتفاع
موضوع البرائة حقيقة حينئذ وان كان ظنيا معتبرا فالمقام من قبيل الحكومة
لارتفاع الموضوع بحكم الشارع وتنزيله الظن المذكور منزلة العلم فلا معارضة بين مدلول
الايات المذكورة وبين دليل الاحتياط على كل من التقديرين هذا وقد اورد عليه بعضهم
بان ما ذكره مبني على ان يكون المراد من الجهل الماخوذ في البرائة اعم من الجهل
بالحكم الواقعي والظاهري ويكون الجهل الماخوذ في الاحتياط مختصا بالجهل بالحكم
الواقعي حتى يتصور حصول العلم بالحكم الظاهري بدليل الاحتياط ويصير موجبا لارتفاع
الجهل الاعم الماخوذ في البرائة وهذا فاسد بيان ذلك ان الاحتمالات في
هذا المقام اربعة الاول ما تقدم من كون الجهل في البرائة اعم وفي الاحتياط
مختصا بالواقعي الثاني ان يكون الامر بالعكس الثالث ان يكون المراد منه في
كل من المقامين هو خصوص الجهل بالواقع الرابع ان يكون احدهما مختصا بالحكم
الواقعي والاخر بالحكم الظاهري ولا ريب في ثبوت التعارض فيما عدا الصورة
الاولى بعين نحو كون دليل البرائة حاكما على دليل الاحتياط في الثاني [illegible]
فيختص ما ذكره من ورود دليل الاحتياط او حكومته على دليل البرائة بالصورة
الاولى وهو يستلزم التفكيك بين الادلة الواردة في المقامين مع انه
لا يخفى على المتامل انها على مساق واحد فان كان المراد من الجهل في مدلول الايات
يلزم ارادته منه في مدلول ادلة الاحتياط ايضا فهذا [illegible] ما ذكره من المراد
على ما حكاه شيخنا الاستاد سلمه الله تعالى وان كان [illegible] لجوده ولكن لا يظهر وجه الالزام [illegible]

او خصوص الجهل بالحكم الظاهري او الاعم ثم رجح كل من المقامين

ادهو

ودعوى كونها اخص لاتحاد سياق الايات المذكورة الظاهرة في مبادرته لحكم العقل
بقبح العقاب من دلالته على التكليف مع سياق ادلة الاحتياط الناطقة
بوجوب تحصيل الواقع باتيان المحتملات فالتفكيك بينها ظاهر لا يخفى ومنها
قوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم فان فيه
مع خلوها عما فصل عنه ذكره الذي تجتنبونه قيل في انها نزلت في مقام التوبيخ لبعض
المسلمين حيث كانوا يجتنبون عن اكل ذبيحة المسلمين لعادتهم في الجاهلية بذبيحة
المشهور مع شروطها المقررة عندهم من لزوم مباشرة احبارهم وعلمائهم لذلك
ونحوه ولا جعل سبحانه التوبيخ منوطا بعدم كون ما يجتنبونه مما فصل لهم
دلت على عدم وجوب الاجتناب عن كل ما لم يكن مما فصل محرمه لنا بل قال
الشيخ ره ان هذه الاية اظهر من سابقتها لان السابقة دلت على انه لا يجوز
الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحى الله سبحانه الى النبي وهذه الاية تدل على انه
لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وان لم يحكم بحرمته فيبطل
وجوب الاحتياط ايضا الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى وهي ان ظاهر
الموصول بقرينة قوله ما حرم فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات
الواقعية وعدم كون المتروك منها ولا ريب ان اللازم من ذلك العلم بعدم كون
المتروك محرما واقعيا فالتوبيخ في محله ومراده انه لا يلزم منه ثبوت التوبيخ
في الاحتياط بترك ما لم يجده فيما بايدينا من الاحكام لعدم وصول جميع ما
فصل الينا وعدم العلم بانتفاء حرمته واقعا ثم قال والانصاف ان ما ذكرنا
من الايات المذكورة لا تنهض على ابطال القول بوجوب الاحتياط لان

في ما استدل على البراءة
من السنة كحديث الرفع

لان غايته مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصا او عموما
بالعقل او النقل وهذا مما لا نزاع فيه لاحد وانّما اوجب الاحتياط من اوجبه
بزعم قيام الدليل العقلي او النقلي على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك
الدليل او معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص
فيه واما الآيات المذكورة فهي كبعض الاخبار الآتية لا تنهض بذلك
ضرورة انه لو فرض انه ورد بطريق معتبر في خصوصه انه يجب الاحتياط فيما
لا يعلم لما كان لا يكون حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات
المذكورة هذا تمام الكلام في الآيات المستدل بها في هذا المقام واما

الدليل على الكلام صح

السنة فذكروا انها اخبار كثيرة منها النبوي المروي في الخصال وغيره
بسند صحيح وقيل بكونه مرويا عن الائمة ايضا رفع عن امتي تسعة الخطأ
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا
اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة واختلف
انظار من النظر بهذا الحديث وتشتت على اربعة اقوال على ما حكاه بعضهم
الاول انه مجمل لا يجوز التمسك به الثاني انه مستعمل في معناه الحقيقي ولكن
التمسك به غير مفيد في المطلوب في امثال المقام الثالث انه استعمل في
المعنى المجازي ويصح الاستدلال به فقال بعض هؤلاء بان المراد رفع
جميع الآثار وذهب الآخر منهم الى ان المراد رفع المؤاخذة وهذا هو القول
الرابع واما وجه الاول فهو ان ارادة المعنى الحقيقي غير ممكن في الحديث بان
يكون المراد رفع ذوات الاشياء التسعة لمخالفته لما نجده بالعيان

فالمتيقن

فالمتيقن المراد منه لانا لا نعلم ان المراد رفع جميع الآثار او المؤاخذة او غيرها
من الآثار الوضعية او شيء غير ذلك فيصير مجملا ولا يجوز التمسك بالمجمل على الشرع
ويتضح جوابه بما سيأتي ووجه الثاني ان اللازم هو حمل اللفظ على الحقيقة
ولما كان ارادة الحقيقة غير رفع ذوات الاشياء المذكورة بالنسبة الى
جميع الامة غير صحيح فيحمل على ارادتها بالنسبة الى مجموع الامة فيكون معناه
الاخبار بوجود معصوم فيهم يمتنع في حقه وقوع الامور التسعة واورد
عليه بوجوه الاول ان اعتبار اصالة الحقيقة ليس من باب التعبد بل القول
باعتبارها من باب الظهور وهو منتف في هذا الحديث لانه اذا عرض على
العرف لم يفهموا منه ارادة الحقيقة ولعل مراده [illegible] القول باعتبار الظهور
الشخصي حتى يدور الاعتبار مدار حصوله في الموارد الثاني ان حمل الامة ايضا
على العموم المجموعي خلاف الظاهر لان اسم الجمع المضاف شأن الجمع
المضاف ظاهر في العموم الجمعي بل وقع الكلام في كونه حقيقة او مجازا
الثالث ان امكان ارادة الحقيقة في حق المجموع ايضا ممنوع لثبوت
بعض ما ذكر في المعصوم ايضا لكونه مكرها او مضطرا فلا ينفع فيما اراده
من الحمل على الحقيقة ورفع ذواتها فاما حجة القول الثالث وجهان الاول
ان من القواعد المقررة انه اذا تعذرت الحقيقة فالمتعين هو اقرب المجازات
الى الحقيقة وانما تعذر الحقيقة هنا فللزوم الكذب منه لو اريد رفع ذوات الامور
التسعة واما ان الاقرب اليها هو رفع جميع الآثار فواضح لان عدم الآثار
مستلزم لارتفاع جميع الآثار ولذا يعبرون ما لا اثر له عدما في العرف فيتعين

فيه

حجة القول الثالث في حديث الرفع

ارادة جميع الآثار في الآية واورد عليه بانّ هذه القاعدة انّما تسلّم بالنسبة الى
القرينة العرفية بان يكون ذلك المعنى المجازي اظهر عند اهل العرف بالنسبة الى
ساير المجازات واقرب عندهم الى الحقيقة في الشيوع والاستعمال واما مجرّد
القرينة الاعتبارية بان يكون اقرب اليها في المناسبة العقلية فلا وجه لتعيّنها
وما نحن فيه من قبيل الثاني الوجه الثاني انّ الامر هنا دائر بين احتمالات
ثلثة الاول ارادة الحقيقة وارتفاع الذوات الثاني ارادة المجاز برفع جميع
الآثار الثالث ارادة المجاز برفع خصوص المؤاخذة لا سبيل الى الاول لعدم امكان
الحمل على الاول وكذا الثاني لاستلزامه مخالفة ما حكم به العقل وبيان ذلك
ان اضافة الامة الى نفسه يفيد اختصاص الحكم بهم كما انّه ظاهر في عموم الافراد
لا المجموع فيثبت له مفهوم وهو عدم جواز ارتفاع مؤاخذة ما ذكر عن ساير الامم
مع ان قبح العقاب على الخطاء والنسيان وما اضطروا عليه ونحو ذلك مما يستقل
به العقل ولا يتفاوت ذلك بالنسبة الى هذه الامة او من سبق من الامم
الماضية فيكون المفهوم باطلا حينئذ فاذا ارتفع الاحتمال الاول والثاني
تعيّن الحمل على الاحتمال الاوسط واجيب عن الوجه الاول ان هذا مبني على اعتبار
مفهوم اللقب في القيد وهو ليس بحجة عندنا الثاني انّه بعد تسليم الاختصاص
نظرا الى وروده في مقام الامتنان كما يؤيده قوله سبحانه في حكاية ما التمسها
النبي صلعم في ليلة المعراج فوهبه له ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا
ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا يمكن ان يحمل على رفع المؤاخذة
بحيث لا يلزم ما ذكره من المحذور فنقول الخطاء والنسيان وغيرهما على قسمين

احدهما

احدهما ما هو مسبّب عن غفلة المكلّف وقصوره في مقدمات الحفظ لا عن تقصير
كذلك فالذي يقبح العقاب عليه عند العقل هو الثاني لا الاول فالامتنان
واختصاص هذه الامة برفع المؤاخذة انّما هو باعتبار المؤاخذة على الامور
المذكورة مطلقا حتى في القسم الاول منها بخلاف باقي الامم فانّهم لم يرتفع
في حقّهم المؤاخذة على القسم الثاني فظهر صحة الحمل على رفع المؤاخذة لا غير
حجة القول الرابع وجوه الاول انّ المتبادر السابق الى الذهن اخذا من مثل
هذا التركيب اذا تكلّم به رئيس في مقام اللطف بالنسبة الى مرؤوسه
هو رفع المؤاخذة او العقاب لا رفع جميع الآثار الثاني انّه اذا ورد عام
ووجد له مخصّص مجمل ولكن كان لهذا المخصّص فرد متيقّن الارادة فيجب الرجوع
الى العام في الافراد المشكوك كونها داخلة في المخصّص وجعل عموم العام
مبيّنا لاجمال المخصّص فينحصر افراده في المتيقّن اذا مهّد هذه القاعدة فنقول
انّ الامر فيما نحن بعد البناء على بطلان القولين الاولين دائر بين ارادة
رفع خصوص المؤاخذة او ارادة رفع جميع الآثار وعلى التقديرين يكون مخصّص
للعمومات الدالة على ثبوت الآثار لكن في محالها فالقدر
المتيقّن من المخصّص هو رفع المؤاخذة فناخذ به ونرجع الى عموم العام
في ساير الآثار فيصير مبيّنا لاجمال المخصّص كذا قيل واورد عليه بعضهم بان
ما ذكره من القاعدة مسلّم في العام والخاص ولكن فيما لم يكن من قبيل
ما نحن فيه لانّ لكل من العام والخاص دلالة وشمول على افراده فاذا كان
احدهما ناصّا في الدلالة بالنسبة الى فرد فيكون شمول الآخر

الظهور

ولهما تعارض في

في حجة القول الرابع
في حديث الرفع

سليما عن المعارض ومبيّنا للافراد بخلاف ما نحن فيه حيث انّ حديث الرفع
بالنسبة الى ادلة الآثار من قبيل المفسَّر والمفسِّر ومعلوم انّ المفسَّر بالفتح
لا يصير مبيّنا للمفسِّر بالكسر لعدم وجود نظر في الدليل الى الثاني فليس ذلك
شأن غيره من اقسام العام والخاص في ثبوت التعارض بينهما وكون كل
منهما ناظرا الى الآخر ثمّ انّ بعضهم اورد على المستدل بما يظهر منه سقوط هذا الايراد
ايضا وهو ان غاية ما يمكن تسليمه هو جواز الرجوع الى العام في الفرد المشكوك
وامّا الحكم بان مراد المتكلم من المخصص هو غير هذا الفرد اه وهو الفرد المتيقن
فلا سبيل اليه لانّ اصالة الحقيقة اما تعبد من باب التعبد او من باب الظن
النوعي وعلى التقديرين فلا يصح الحكم بارادة هذا الفرد المشكوك من العام في خصوص
المورد فضلا عن الحكم بارادة غيره من المخصص فلا يصير العام مبيّنا للاجمال
المخصص بل لنا ان نمنع جواز العمل بالعام ايضا لكونه مخصّصا بالمجمل وعدم جواز
التمسك باصالة الحقيقة هنا لانّ الرجوع اليها انّما يثمر في دفع احتمال المجاز
ولا ريب في عدم لزوم زيادة التجوز وكثرة التخصيص في العام لو بنى على خروج
هذا الفرد المشكوك من تحته لانّ المفروض كون المخصص شيئا واحدا كليا فلا
يلزم من كون افراده كثيرا كثرة التخصيص وانّما هو تخصيص واحد فلا وجه
للعمل بالعام بسبب الاستناد الى اصالة الحقيقة ووجه سقوط الايراد المتقدم
عدم كون القاعدة المذكورة مسلّمة مطلقا مضافا الى انه لا وجه للفرق بين
المقامين لو بنى على تسليم تلك القاعدة في العام والخاص في ما لم يكن من قبيل
ما نحن فيه كما لا يخفى ثمّ انّ الشيخ قد بعد ذكره ذلك الى الاستدلال بهذا الوجه

من جعل

من جعل العام مبيّنا للاجمال المخصص قد اشار الى تأمل فيه وهو كما صرّح
في مجلس الدرس على ما حكي عنه اشارة الى عدم كونه مقبولا عنده لا ذكرناه
~~ذلك انّ الظاهر اتفاقهم لا حاجة الى الاعادة~~ الوجه الثالث ان ارادة رفع
جميع الآثار يوجب كثرة الاضمار وهو مرجوح بخلاف ارادة خصوص
المؤاخذة وفيه انّه لعل المستدل بهذا يتوهم لزوم اضمار لكل واحد من الآثار
بالخصوص والجواب انّه لا حاجة الى ذلك بل يكفي لارادة رفع جميع الآثار
باضمار واحد وهو اضمار لفظ الآثار فيفيد العموم بجميع الآثار وهذا
واضح لا يخفى الرابع انّ تقدير جميع الآثار موجب لتخصيص الاكثر للعلم
بخروج كثير من الآثار والاحكام بل اكثرها عن تحت هذا الحديث حينئذ لعدم
ارتفاعها كالنقض والديات ~~والقصاص~~ وغيرها اه اجاب عنه افضل المحققين
الشيخ قده بانّ هذا ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه وبيان ذلك
انّ الآثار المترتبة على فعل المكلف على ثلثة اقسام احدها ما كان مترتبا
بعنوان كونه صدوره عن خطاء او نسيان كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطاء
ووجوب سجدتي السهو المترتب على النسيان المترتب على نسيان بعض الاجزاء
الثاني ما كان مترتبا عليه بعنوان عدم الخطاء مثل قوله من تعمد الافطار فعليه
كذا الثالث ما ترتب عليه لا بشرط الخطاء والعمد بل يترتب على الفعل من حيث
هو فيمكن صدوره عن خطاء او افعاله لجزئية القراءة للصلاة ووجوب ترك

[illegible marginal glosses]

في ما اورد على تقدير رفع المؤاخذة في الحديث

المفطرات في الصوم اذا عرفت ذلك فنقول انه لو بنينا على اضمار جميع الآثار
في مدلول الرواية هو رفع ما كان من قبيل الثالث بعدم صحة ارادة رفع القسمين
الاولين اما عدم دخول الثاني منهما فواضح واما الاول فلكل لزوم التناقض
حيث انه لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطاء والسهو من حيث
هذين العنوانين لكونهما علة بمنزلة العلة التامة للحكم شرعا فهذان القسمان
من الآثار خارجان غير داخلان في مدلول الحديث من اول الامر وليس
خروجهما من قبيل التخصيص بل من قبيل التخصص فاذا كان مدلوله منحصرا
في رفع ما كان من قبيل القسم الثالث فلا يخفى ان الخارج منه في هذا الحديث
الرفع عن الآثار الباقية مما كان من هذا القبيل ليس بكثير حتى يلزم تخصيص
الكثير او الاكثر فتدبر ثم ان المستدل بما ذكر على كون المراد هو رفع المؤاخذة
دون جميع الآثار اورد على نفسه بسؤال وهو ان نفي الحكم التكليفي مستلزم
لرفع الحكم الوضعي ايضا بناء على كون الاحكام الوضعية غير متأصلة بالجعل
ومنتزعة عن الاحكام التكليفية كما هو مقتضى مذهبك في الحكم الوضعي
لان ارتفاع الاصل يوجب ارتفاع ما هو تابع له جزما واجاب عن ذلك بان
الحكم الوضعي على قسمين احدهما ما هو من قبيل الامور الواقعية المتأصلة
كالطهارة والنجاسة والملكية ونحوها والثاني ما ليس كذلك بل هو من قبيل
الامور الاعتبارية الانتزاعية كجزئية السورة للصلاة المستفادة من
قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولا يجعل كلا من القسمين اما في الاول

بان نفي عدم كونها مجعولة عدم وقوع الانشاء من الشارع عليه على جهة الانتزاع ووجه عدم

فلعدم

فلعدم الحاجة الى الجعل فيه لكون الجعل بمعنى الانشاء من حيث انه عبارة
عن مجرد الخلق والايجاد فهو بمنزلة الاخبار عن بعض الامور الواقعية الغير
الظاهرة لنا الا باخبار الشارع واما في الثاني فلكونه امرا انتزاعيا تابعا
لجعل حكم التكليف غير قابلة لجعل مستقل وبالجملة فالقسم الاول مما لا يلزم
منه اشكال بالنسبة الى تقدير المؤاخذة واما القسم الثاني فنقول ان الحكم
الحكم التكليفي قد يكون منشأ للحكم الوضعي كما اذا تكلم في الصلاة عامدا
وقد لا يكون كذلك كما اذا تكلم في الصلاة فالذي يسلم من ارتفاع من
الحكم التكليفي انما هو من القسم الثاني اعني ما لا يكون منشأ للحكم الوضعي
واما الحكم التكليفي الذي هو منشأ للحكم الوضعي فيمنع ارتفاعه ايضا بالحديث
هذا وفيه نظر من وجهين احدهما ان الحديث لا يدل على هذا التفصيل
وان الكل تقريره في الخارج الثاني انه يلزم منه ثبوت العقاب على
من تكلم نسيانا لاعترافه بعدم ارتفاع التكليف الذي هو منشأ للحكم الوضعي
ووجوب قوله فاعد اليه حال النسيان وهو باطل قطعا فالاولى في الجواب
ان يقال ان ما هو المنشأ للحكم الوضعي انما هو الحكم الكلي الواقعي ولا نقول
ارتفاعه اصلا بل نقول ارتفاع [illegible] التكليف الفعلي وهو ليس بمنشأ
للحكم الوضعي فثبت ان تقدير رفع المؤاخذة لا يستلزم الا عدم فعلية
التكليف لا ارتفاع الحكم الواقعي اصلا ولا الحكم الوضعي التابع له ثم ان الشيخ
قده قال بعد ذكر هذا الحديث انه يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع

في الاعادة

وحكم بان تقدير المؤاخذة في الكل اقرب عرفا

في تأييد عدم اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المؤاخذة بحديث المحاسن

عن ارادة بخصوص المؤاخذة ففي المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي
جميعا عن ابي الحسن ع في الرجل يستكره على الحلف او يستحلف على اليمين
على اختلاف النسختين فحلف بالطلاق والعتاق لعتق وصدقة ما يملك
أيلزمه ذلك فقال ع لا قال رسول الله ص رفع عن امتي ما اكرهوا عليه وما
لم يطيقوا وما اخطأوا فان الحلف بالطلاق والعتق وصدقة ما يملك
وان كان باطلا عندنا مع الاختيار ايضا الا ان استشهاد الامام ع على عدم
لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه
برفع خصوص المؤاخذة لكن النبوي المحكي في كلام الامام ع مختص بثلثة من
التسعة فلعل نفي جميع الآثار مختص بها فتامل وتقول اما وجه الدلالة فظاهر لظهور
ان الراوي انما سئل عن سببية الحلف عن اكراه للزوم الامور المذكورة ووجوب
الوفاء بما حلف عليه فاجاب الامام بانتفاء السببية مع الاكراه مستشهدا بحديث
الرفع واما وجه التامل الذي اشار اليه فهو ان المذكور في هذا النبوي وان
كان هو الثلثة من التسعة الا ان اتحاد السياق يقتضي ارادة جميع
الآثار في كل من الامور التسعة اذا كان المراد من الثلثة ذلك بشهادة
النبوي لئلا يلزم التفكيك مع اتحاد السياق هذا ولكن اورد عليه اي على ما ذكرناه
في وجه التامل بعضهم بان اتحاد السياق انما يكون شاهدا على ارادة احد المجازين
اذا كان المجازان متساويين في نظر العرف لولاه وههنا ليس كذلك لاعترافه
بان تقدير المؤاخذة في الكل اقرب عرفا بالنسبة الى تقدير جميع الآثار او
تقدير ما يناسب في كل واحد منها فحينئذ لو قلنا بارادة جميع الآثار في الثلثة

من جهة تخصيص الامام بها فلا يجوز حمل الباقي على ارادة جميع الآثار بمجرد
اتحاد السياق لكونه ابعد من تقدير المؤاخذة بخلاف ما لو كان الامر دائرا
بين ارادة جميع الآثار وبين ارادة رفع ما يناسب في الكل لتساويهما عرفا
وفيه انه لا دليل على الشرط الذي ذكره مع انا نمنع ابعدية ارادة جميع
الآثار في الباقي بعد فرض ارادته في الثلثة المذكورة بل ندعي كونه اقرب
حينئذ من تقدير المؤاخذة ايضا كما لا يخفى ثم اورد بعضهم على الاستشهاد
بهذا الحديث على ارادة رفع جميع الآثار من الثلثة ايضا بان ما حلف عليه
من الطلاق والعتق والصدقة لما كان باطلا عندنا بالذات فكان الانسب
على الامام الجواب بذلك ان كان مراده بيان الحقيقة لان الخلل الذاتي
مقدم على العرضي فالعدول عنه الى الجواب بالمانع العارضي وهو الاكراه
يدل على ان الامام ع كان في مقام التقية ويكفي فيه ذكر ما يقتضيه المقام
مما هو موافق لزعم الخصم المخالفين او موجب لاسكاتهم وعجزهم
عن رده فلا يدل على كون المراد في الواقع ذلك واجاب عنه بان السؤال
لعله السائل لكن عن خصوص الحلف بما ذكر بل انما سئل عن مطلق الاكراه
على الحلف عن كلي الحلف عن اكراه كما يشهد به قوله عن رجل يستكره
على الحلف فان معلوم ان الاكراه كان على مطلق الحلف وانما اختار الرجل
المكره هذه الافراد بنفسه فذكره في ضمن السؤال على سبيل الاستطراد فحينئذ فيكون
الجواب ايضا جوابا عن حكم كلي الحلف عن اكراه ولا يجوز حمله على التقية حينئذ
وان قيل فيه نظر لان احد السؤال الذي جعله موضوعا للاستفهام هو قوله

الملزم بذالك ولا يخفى ان الظاهر ان ذالك اشارة الى الامور الفعلية التى
حلف عليها الرجل لا على مطلق ما يحلف عليه كل حالف حلفه كما لا يخفى
هذا واما تقريب الاستدلال بهذا النبوى على المطلوب وهو جواز العمل
باصالة البرائة فقال بعضهم انه بعد البناء على اجمال الحديث يتم الاستدلال
بكل من الوجوه الثلثة اما بناء على فرض كون المقدّر فى الكل هو المؤاخذة فظاهر
لان مورد البرائة من قبيل ما لا يعلمون فرفع العقاب عنه توجب جواز ارتكابه
وكذا لو قلنا بعموم رفع جميع الاثار لان من جملتها العقاب والمؤاخذة
واما بناء على كون المقدر هو الاثر المناسب فلا يخفى ان العقاب هو الاثر
المناسب فيما لا يعلمون واورد عليه بوجوه الاول ان هذا النبوى من الطرق
العامة فلا يكون حجة ولا يخفى سقوط هذا الايراد لانه وان روى بطرق العامة
الا انه قد ثبت بطرق الخاصة ايضا فلا وجه للتضعيف بالنسبة الى جهة السند
الثانى ان مسئلة اصل البرائة مسئلة اصولية وخبر الواحد
ليس حجة فى المسئلة الاصولية والجواب اولا بمنع كونها مسئلة اصولية
بل هى من المسائل الفقهية كما يرشد اليه قواعد الفقه مثل قولهم كل مبيع
تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه فنقول اصل البرائة ايضا هو ان
كل من كان شاكا فى ثبوت التكليف فى حقه فلا عقاب عليه
وثانيا ان الظاهر وثانيا بمنع عدم حجية خبر الواحد فى الاصول لان الدليل
القائم على حجية خبر الواحد مقتض لحجيته مطلقا ولا اختصاص فيه بالمسائل الفرعية
بل لا يبعد ان يكون هذا الكلام واشباهها من غائلة لان من ذكره انما هو من

اواسط

اواسط الاصحاب فكانه سمع من بعض القدماء ان خبر الواحد
ليس حجة فى الاصول وتوهم كون المراد اصول الفقه والحال ان
مراد القدماء من ذالك منع حجية خبر الواحد فى اصول الدين من
جهة انه لا يفيد الا الظن لا عدم حجيته فى اصول الفقه وثالثا
بمنع كون النبوى المذكور من اخبار الاحاد ودعوى كونه متواترا معنويا
لكثرة ورود الروايات بهذا المضمون ولو مع اختلاف فى اللفظ
والاسلوب ولا يخفى ان هذين الايرادين كانا راجعين الى جهة السند
الثالث ما يرجع الى جهة الدلالة وهو ما ذكره الشيخ الامام المرتضى
من ان الظاهر من الموصول فى قوله ما لا يعلمون هو الموضوع اعنى فعل ا
المكلف كالفعل الذى لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل وذالك
بقرينة كون المراد فى اخواتها ذالك وكان مراده من اخواتها
الموصولات فى قوله ما استكرهوا وما اضطروا اليه وما لا يطيقون فحينئذ
لا يشمل ما لا يعلمون غير الشبهات الموضوعية واورد عليه بعدم تسلم
تعين اخواتها فى ارادة الموضوع لان الكره والاضطرار وما لا يطاق
كما يكون فى الموضوع فكذا يكون فى الحكم والفتوى وكفاك شاهدا
كون المعصوم مضطرا على الحكم بخلاف الواقع وكذا الخطاء والنسيان
فان القضاة كما يتفق لهم الخطاء فى الموضوعات فكذا يقع منهم
الخطاء فى الحكم والفتوى كذا قيل ولكن هذا الايراد فى مثل الطيرة والحسد
كما لا يخفى لاحتياجه الى تقدير الحكم فيهما مع عدم صحة المعنى بعد التقدير الظاهر

فيما اورد على حديث
الرفع من جهة الدلالة

الرابع ما ذكره الشيخ قده ايضا بقوله مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية
لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لان المقدر المؤاخذة على نفس
هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة نعم هي
من آثارها فعلى ترتب المؤاخذة على فعل متعلق الحرمة فلو جعل المقدر
في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثرها امكن ان يقال اثر حرمة شرب
التتن مثلا المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة عنهم لكن الظاهر بناء على تقدير
المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات الى ان قال لان
نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد فاذا اريد من الخطاء
والنسيان وما اكرهوا وما اضطروا المؤاخذة على انفسها كان الظاهر
فيما لا يعلمون ذلك ايضا انتهى واورد بعضهم بما توضيحه بناء على تتميمه
على طور الايرادين الذين نقلناهما من الشيخ القائم هو انه لا دليل اولا على
كون السياق من القرائن المعتبرة بل لم يقل به احد من الاصحاب
فالمعتبر هو الظهور اللفظي الثابت بالوضع او بدلالة الحكمة ولا اعتبار
بغير ذلك من الامور التي يتوهم كونها قرينة ولو سلمنا كون السياق
قرينة معتبرة فلا نسلم كونه حاكما على الظهور اللفظي وان صح كونه حاكما
على الاصول العملية وان تنزلنا وقلنا بكونه قرينة معتبرة وصالحا للحكومة
على الظهورات اللفظية فغاية ما يثبت بذلك كون المراد من الموصول
فيما لا يعلمون هو الموضوع اعني فعل المكلف ومع ذلك يصح

حمله

حمله على رفع اثر الحكم بيان ذلك ان تعلق العلم على فعل المكلف
ثبوتا وتقديرا ينقسم الى قسمين احدهما تعلقه على عنوان الفعل الثاني
تعلقه على حكمه مثلا لو قلنا علمت شرب التتن قد تعلق العلم بعنوانه بمعنى
علمت انه شرب التتن لا شرب الخل وقد تعلق العلم بحكمه بمعنى العلم بان
شرب التتن حرام او مباح فكلما وقع فعل من المكلف او صدر مفعولا
نحو ما للعلم مثل قولك فعل لا يعلمونه فان ثبت قرينة على تعلقه بعنوان
الفعل فيتبع والا فهو ظاهر في التعلق بالحكم ولما كان القضية السالبة
اعم من ان تنتفي الموضوع فيشمل قوله فعل لا يعلمونه ما لم يعلم حكمه بسبب
عدم معلومية عنوان الفعل او بسبب الجهل بالحكم فقط فظهر صحة شمول
الحديث لرفع اثر كل من الجهل بالموضوع والجهل بالحكم مع ارادة الموضوع
من الموصول ايضا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان الظاهر اعتبار
السياق الكلام لا استقر عليه بناء جميع ارباب اللغات فانهم يعتبرونه
في مقام فهم المرادات من غير توقف واما دعوى ان ذلك لم
يقل به احد من الاصحاب فهو اعجب من ذلك لان كلمات
الاصحاب في الكتب الفقهية مشحونة بالاستدلال بسياق الاخبار
والروايات فلا يقولون ان الغسل الفلاني مكروه وان ورد النهي
عنه لان الروايات لا يعده في عداد المكروهات وكذا الاستدلال
في كتب الاصول ولكفاك في ذلك كلام الفاضل القمي في اول القوانين

في نسخة بعضهم
في ما ذكره الشيخ
دلالة الحديث

في الاستدلال على كون الامر للوجوب ولا يخفى ان ما ذكرناه انما هو بدلالة السياق
لا بدلالة قوله ليحذر حتى يتوجه الايراد بلزوم الدور انتهى واما ما ذكره بعد تسليم
كونه قرينة معتبرة من منع حكومته للظهور اللفظي فاما ان يكون مراده
من الظهور اللفظي الظهور الموجود في اللفظ الموجود في هذا الكلام الذي
اريد جعل السياق الموجود فيه قرينة له فهذا يؤول الى انكار ما فرض تسليمه من
كونه قرينة معتبرة اللهم ان يكون مراده من ذلك التفصيل بين اللفظ
الذي له ظهور من حيث هو مع قطع النظر عن السياق وبين ما لم يكن كذلك
كالالفاظ المجملة فيصلح قرينة للثاني دون الاول وحينئذ نرده انه لا دليل
على هذا التفصيل وهو ممنوع واما ان يكون مراده الظهور الموجود في اللفظ
الخارج من هذا الكلام المعارض له فهو خارج عن محل الكلام وليس منع
حكومة السياق بالنسبة اليه مضرا بمقصودنا مع ان احدا لم يدع كون
سياق هذا الكلام معارضا وحاكما على ظهور كلام آخر بل المعارض له في نفس
هذا الكلام وهو بعد تمامية دلالته بمعونة السياق فتدبر ومن جملة الاخبار التي
استدلوا بها على حجية اصل البراءة قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان
هذا اللفظ ما موصولة متضمنة لمعنى الشرط بقرينة وجود الفاء في جوابه فيفيد العموم
ولا ريب ان شرب التتن مثلا مما حجب الله علمه عن العباد فيكون موضوعا عنهم
بمعنى وضع عقابه او التكليف به واورد عليه الشيخ ره بان الظاهر مما حجب الله علمه
عن العباد ما لم يبينه لهم اصلا لا ما بينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله
في كتمان الحق فالرواية مساوقة لما ورد عن مولينا امير المؤمنين ع ان الله تعالى
حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء

لم يسكت عنها

لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلّفوها رحمة من الله لكم والحاصل انّه لا شبهة عندنا انّ
الله سبحانه قد بيّن حكم جميع الوقائع لنبيّه ص وبيّنها النبي للاوصياء فيلزم من
ذلك ان يكون ما حجب الله وما سكت عنه غير الاحكام من الاسرار المكنونة
ومسئلة القضاء والقدر ونحوها هذا او اورد عليه بعضهم بانّ ما ذكره ظهور بدوي
والا فيصح اطلاق ما حجب الله علما ما اختفى بسبب عصيان من عصى باعتبار عدم
منع الله عن اخفائه بحضور تصرف الاسباب في الارادات جبرا وانت خبير
بسقوط هذا الكلام لانّ ما حجب الله انّما هو حقيقة في الاول ومجاز في الثاني
كما هو كذلك في كل فعل يسند الى فاعله فلا وجه لدعوى كونه ظهورا بدويا
ومنها قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا فانّ كلمة ما امّا موصولة اضيف اليه
السعة او مصدرية ظرفية من غير اضافة وعلى التقديرين يدل على المطلب
واورد عليه الشيخ ره بانّ فيه ما تقدم في الآيات من انّ الاخباريين
لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل
والنقل بعد التأمل والتتبع بغير انّ ما لا يعلمون الحكم كما اشار اليه يدل على
اعم من الحكم الظاهري والواقعي وبعد ثبوت العلم بالحكم الظاهري الذي هو
الاحتياط على فرض تماميّة دليله فيخرج المورد عن موضوع ما لم يعلموا او
اورد عليه بعضهم بما حاصله انّ الظاهر ممّا لم يعلم عدم العلم بخصوص الحكم
الخاص للواقعة والمراد من السعة عدم الكلفة مطلقا لا بخصوص العقاب
ولا ريب في ان الاحتياط ايضا كلفة فيكون منفيا بهذا الحديث وفيه
انّه لا دليل على تخصيص ما لم يعلموا بعدم العلم بالحكم الخاص الا تخيل

في الاستدلال
برواية عبد الأعلى
وغيرها على البراءة

ومنها رواية عبد الأعلى عن الصادق ع قال سألته عمّن لا يعرف شيئاً هل
عليه شيء قال لا بناءً على أنّ المراد بالشيء الأوّل فرد معيّن مفروض في الخارج
حتى لا يفيد العموم في النفي فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك
الشيء المجهول وأمّا بناءً على إرادة العموم فظاهر السؤال عن القاصر الذي
لا يدرك شيئاً كما ذكره الشيخ قده ولا يبعد دعوى ترجيح الاحتمال الثاني
من جهة كون النكرة الواقعة في سياق النفي مفيدة للعموم الأفرادي
لا العموم البدلي وذلك إمّا لكون النكرة حقيقة في إرادة الماهية
المعرّاة عن قيد الوحدة وكون استعمالها في الفرد مع التعيين أو
قيد الوحدة مجازاً حتى يكون النفي ظاهراً في نفي الماهية المستلزمة
لانتفاء جميع أفرادها وذلك لا يخلو عن بعد أو لكون النكرة
مشتركاً بينهما بأن يكون موضوعاً للماهية لا بشرط لكن يدّعى كونها
ظاهراً في إرادة الماهية المعرّاة من جهة كونها الشايع المتيقّن
فتأمّل ومنها قوله ع أيّما امرء ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه وأورد
عليه الشيخ قده بأنّ فيه أنّ الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك
فلان عمل بكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع
فلا يعمّ صورة التردّد في كون فعله صواباً أو خطاءً ويؤيّده أنّ
تعميم الجهالة لصورة التردّد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير
المقصّر وسياقه يأبى عن التخصيص فتدبّر وأورد عليه بعضهم بأنّ
ما ذكره

بما ذكره من كون السياق آبياً عن التخصيص ممنوع من جهة كونه في مقام
إعطاء القاعدة وذلك يلزم التخصيص مشترك بالنسبة إلى المعنيين
لأنّه لو حملناه على الجهل المركّب المعتقد لخلاف الواقع فيجب إخراج
من كان مقصّراً في مقدّمات الوصول إلى الواقع فإنّه معاقب
قطعاً وإن كان قاصراً أو غافلاً في مخالفة الواقع ولكن لا يخلو عن
الإشكال ولا يبعد ما أشار الشيخ نفسه إلى التأمّل في ذيل كلامه مشيراً إلى
حكاية بعضهم ذلك عنه في مجلس درسه في ذكر وجه التأمّل
ومنها قوله ع إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم فيقال إنّ وجوب
التوقّف مثلاً ليس ممّا عرّفه الله لنا فلا يثبت به حجّة علينا فيه وأورد
عليه بوجهين الأوّل بعين ما تقدّم في الآيات وغيرها من أنّ وجوب
الاحتياط بعد قيام الدليل عليه يكون ممّا آتاه الله وعرّفه لنا والثاني أنّ منطوق
هذا الحديث غير دالّ على المطلوب بل هو مسلّم عند الأخباريين فلا بدّ في
الاستدلال من إثبات المفهوم والتمسّك به وليس هو مفهوماً
من المفاهيم المعتبرة فلا يجوز التمسّك به في المقام ومنها قوله ع في مرسلة
الفقيه كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وعلى رواية الشيخ بزيادة أمر ونهي وذكر الشيخ قده
أنّه استدلّ به الصدوق قده على جواز القنوت بالفارسية واستند إليه في
أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية وأمّا
تقريب الاستدلال على ما ذكره الأصوليون هو أنّ المراد من الشيء هو المشتبه

في الكلام في قوله ع
ان الله يحتج على العباد
بما آتاهم وعرفهم

اعني فعل المكلف لانه القابل لورود النهي فيه لعدم جواز تعلقه بالاعيان
الا بتقدير الفعل وقوله مطلق اي غير مقيد بزجر والزام والمراد من النهي
بناء على عموم كون الامر نكرة ما معه هو مطلق الحكم الالزامي اذ من المعلوم
انه لا يصدق الاطلاق مع ورود الامر ايضا فيكون المعنى ان كل فعل من
افعال المكلف غير محكوم عليه بالزام وزجر الى ان يرد فيه حكم الزامي
من الشارع فنقول ان شرب التتن ايضا فعل لم يرد فيه الزام فيكون
مطلقا غير محكوم بالزام هذا وقد صرح الشيخ قده ان دلالة هذا الخبر على
المطلوب اوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر
ارادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول
الحكم فان تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسندا وجب ملاحظة
التعارض بينها وبين هذه الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب
الاحتياط ثم الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض انتهى ودلالته على
نفي الاحتياط هو ان الموضوع في كل شيء هو كل فرد واحد من افراد
الشيء وقد حكم بكونه مطلقا الى ان يثبت النهي في ذلك الفرد ولا ريب
في ان ظاهر ورود النهي في ذلك الفرد مثل شرب التتن وروده فيه بالخصوص
لا في ضمن العنوان العام كعنوان مجهول الحكم لان النهي الوارد كذلك
قد ورد في هذا العنوان لا في هذا الفرد المفروض ولما كان موضوع ادلة
الاحتياط ايضا هو موضوع هذه الرواية وهو كل شيء لم يثبت فيه حكم الخصوص

فيتحقق

فيتحقق التعارض بينهما من حيث دلالة احدهما على البراءة والآخر على الاحتياط
ولكن نقل من الاخباريين في رد الاستدلال بهذه الرواية وجوه اربعة
الاول ما حكي عن بعضهم وهو ان معنى الرواية ان كل دليل وكل حكم مطلق
حتى يرد فيه قيد فليس لها دلالة الا اثبات اصالة الاطلاق في الادلة اللفظية
ويرده ان ارادة الدليل والحكم من قوله كل شيء غير صحيح لانه لا معنى لورود
النهي في الدليل او في الحكم ولا وجه لحمل النهي على معنى القيد بل المراد منه كما ذكرناه
في تقريب الاستدلال هو فعل المكلف بقرينة كونه محلا لورود النهي وحينئذ
فلا دخلية للالفاظ فيه الثاني ان المراد بها انما هو الشبهات الموضوعية
فلا تدل على البراءة في الشبهة الحكمية وفيه ان هذا تقييد بلا دليل مع ان
الموضوعات الخاصة الشخصية ليست قابلة لورود النهي فيها كما لا يخفى
الثالث ان المراد بها الشبهة الوجوبية واكثر الاخباريين يقولون
بالبراءة فيها وفيه مع انه تقييد بغير مقيد ان حمل النهي على معنى الامر بعيد
بالنسبة الى ما ذكرنا من حمله على مطلق الحكم الالزامي الرابع ما حكي عن
المحقق الامين الاسترابادي من ان مدلول هذه الرواية مخصصة
بالزمان الذي لم يكمل فيه الدين وما وصل الاحكام كما في اوائل الاسلام
واما بعده كما اشتهر كامثال زماننا فلا يجري فيها هذا الحكم وفيه ان
الرواية مطلقة بالنسبة الى الازمان بل تدل على الدوام ولا دليل على
الاختصاص المذكور فهو في المعنى التزام بالنسخ من غير دليل يدل عليه

فيما ذكر من الاشكال في قولنا الاله قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي

ثم ان بعض الاصوليين ذكر انه يقرر هنا اشكال وهو ان المراد من النهي
هو النهي الواقعي وكذا المراد من الورود الورود الواقعي لان الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية فحينئذ لا يفيد في ما هو المقصود في هذا المقام لان شرب
التتن مثلا اذا اردنا اجراء البرائة فيها فمن اين لكم تحصيل العلم بعدم
ورود النهي الواقعي فيها حتى يحكم بكونه مطلقا فاجاب عن ذلك بوجهين
الاول ان اصل الورود هو الوصول الى الماء مقابل الصدور الذي هو
بمعنى الخروج عنه فاذا كان الماخوذ في الحكم بالاطلاق هو عدم وصول
النهي الينا فلا يضر فيه ثبوت النهي الواقعي اذا لم يبلغ الينا الثاني انه
يحرز الموضوع وهو عدم ورود النهي بالاستصحاب عند الشك في وروده
لا يقال انه لا اثبت صدور احكام لكل واقعة عنهم وحصل العلم الاجمالي
بورود احد الامرين اعني الترخيص او الحكم الالزامي في كل واقعة
فحينئذ يصير من قبيل الشك في الحادث لا الحدوث فيكون اصالة عدم
ورود النهي والحكم الالزامي معارضا باصالة عدم ورود الترخيص لانا
نقول ان من المقرر في محله انه اذا كان احد الاصلين المتعارضين
ما يترتب عليه الحكم بلا واسطة والآخر مما لا يترتب عليه حكم شرعي الا مع
الواسطة فيكون الاول مقدما على الثاني لكونه اصلا مثبتا كما اذا
علم احد بموت واحد من زيد وبكر مع كون الاول وكيلا له في امواله
دون الثاني فاصالة عدم موت زيد مما يترتب عليه الاثار الشرعية

من نفوذ

من نفوذ تصرفاته من دون واسطة بخلاف اصالة عدم موت بكر اذ لا
يترتب عليه الاثر الا بضميمة ثبوت موت زيد بواسطة العلم الاجمالي وكذا
فيما نحن فيه فان اصالة عدم ورود النهي مما يترتب عليها الحكم الشرعي وهو الاطلاق
من دون حاجة الى الواسطة بخلاف اصالة عدم ورود الترخيص اذ ليس
له حكم مجعول في الشرع بلا ترتب عليه اثر الا بواسطة قولنا فالنهي وارد
من جهة العلم الاجمالي فيكون من قبيل الاصل المثبت وقد عرفت تقديم
غيره عليه ومنها ما ذكره الشيخ وقال وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن ابن حجاج
فيمن تزوج امرئة في عدتها اهي تكون ممن لا تحل له ابدا قال لا اما اذا
كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة
بما هو اعظم من ذلك قلت بأي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك
محرم عليه ام بجهالته انها في عدة قال احدى الجهالتين اهون من
الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط
قلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور
في ان يتزوجها الخ قال بعضهم وجه الدلالة واضح للتصريح بكون
الجاهل معذورا وهو عين مؤدى البرائة ويؤكد المطلب ان الاخباريين
قالوا بالبرائة في الشبهة الموضوعية مع ان الامام عم حكم بان الشبهة
الحكمية اهون من الشبهة الموضوعية فيلزم التزامهم بالبرائة فيها بطريق
الاولى واورد عليه بان الاستدلال به على محل النزاع موقوف على ثبوت

في الايراد على الاستدلال
بصحيحة ابن الحجاج

امرين احدهما كون المراد من الجهل هو الجهل البسيط لا الجهل المركب والا
فيكون اجنبيا عن محل الكلام لان كلامهم في الجهل البسيط واما الجهل المركب
الذي لا يكون الشخص معه ملتفتا شاكا فهو خارج فلا كلام فيه ولكن الظاهر من
الحديث هو الثاني بقرينة قوله في تعليل كون الشبهة الحكمية اهون
من الشبهة الموضوعية وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط ولا ريب
في ان عدم القدرة على الاحتياط انما يتصور في حق من كان غافلا وغير
ملتفت اصلا لا في حق الشاك المتردد نعم اللازم من ذلك كون
المراد من الجهل في الشبهة الموضوعية في الحديث هو الجهل المركب
لان مفاده كونه قادرا على الاحتياط فيها وقد عرفت وهذا انما
يتاتى في حق من كان شاكا وملتفتا لا في حق الغير الملتفت ولكن يتوجه
من ذلك اشكال في الرواية من جهة لزوم التفكيك بين الجهلين
مع تقابلهما في الكلام وهذا ركيك لا يناسب
كلام ارباب البلاغة فضلا عن كلام الائمة ع ويمكن ان يدفع الاشكال
بان المفروض في المقام الاول هو الجهل بالحكم مع كون العدة معلومة
واما في الثاني فهو الجهل بالموضوع اعني كون المرأة في العدة مع العلم بالحكم
اعني حرمة تزويج ذات العدة فيمكن ان يقال انه في الثاني يكون قادرا
على الاحتياط من اول الامر بمعنى انه اذا علم بحرمة ذات العدة فيمكن له التحفظ
والاهتمام حتى لا يقع في الخلاف ولا يعرض له الجهل المركب بخلاف

المقام

المقام الثاني فانه اذا لم يكن ملتفتا الى الحكم والحرمة اصلا فلا معنى
للاحتياط في حقه وليس شيء يتحفظ لاجله وما ذكرنا من بيان الاشكال
ودفعه هو مراد الشيخ قده من قوله فتدبر فيه وفي دفعه وقد تخلص
في ما تقدم في بيان دفع الاشكال بان المراد من القدرة في المقام
الثاني ان كان هو القدرة على التحفظ قبل عروض الجهل المركب
فهو ثابت في المقام الاول ايضا لان العلم الاجمالي حاصل للكل
بثبوت حكم لكل واقعة فيمكن له ان يتحفظ عن الوقوع في الجهل
المركب في تحصيل الحكم المذكور وان كان المراد هو القدرة في حين
عروض الجهل المركب وحصول القطع بكون المرأة غير ذات عدة
مثلا فهذا ممتنع في كلا المقامين كما ذكره الاستاد رحمه الله تعالى
ولقد اجاد ونعم ما افاد والامر الثاني ان يكون متعلق المعذورية متحدا
مع متعلق الجهل بمعنى ان يكون معذورا في خصوص ما جهله لا في حكم آخر
ومدلول الحديث ليس كذلك لان السائل انما سأل عن الحرمة المؤبدة للمرأة
اذا كان تزوجها في العدة جهلا والامام ع قد اجاب عن المعذورية
في هذا الحكم اعني تحريم المرأة ابدا ومتعلق الجهل انما هو العقد الاول
ويصرح بذلك قوله اخيرا نعم اذا انقضت العدة فهو معذور
في ان يتزوجها مجددا لا يكون فيه دلالة على البراءة والمعذورية في عقاب.

ايضا في رد الاستدلال
بالصحيحة المذكورة

ما يتعلق به الجهل مضافا الى ان اطلاق الحديث لا يخفى فيه عذر يمكن على كل
تقدير لان الجهل المتصور هنا على اربعة اقسام احدها الجهل بكون المرأة ذات
عدة مع العلم بحرمة ذات العدة الثاني الجهل بانقضاء عدتها بعد
ثبوت كونها في عدة سابقا مع العلم بالحرمة للحكم ايضا الثالث الجهل
بمقدار العدة الرابع الجهل بحرمة تزويج ذات العدة اما القسم الاول
فهو من قبيل الشبهات الموضوعية ولا يمنع كون الجاهل معذورا فيها
وهي خارجة عن محل النزاع فيكون الحديث مبنيا على ذلك نظير ما ورد
في الشبهات الموضوعية مثل ما روي عن الصادق عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى
تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب
عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه
او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة واما القسم الثاني
فهو وان كان من قبيل الشبهة الموضوعية الا ان مقتضى الاستصحاب
هو عدم جواز التزويج مع الشك في الانقضاء واما القسمان الاخيران
فهما من قبيل الشبهة الحكمية ويجب الفحص والسؤال عنهما اتفاقا
فهو مقصر في ترك الفحص والسؤال ولا يكون معذورا اتفاقا كذا
قيل ولكن في النظر بما ورد في الرواية المذكورة نظر لان الكلام هنا على فرض
حمل الجهالة على الجهل البسيط مع حصوله حين العقد بخلاف الرواية المذكورة

ثم ان بعضهم قد اجاب عن الآيات الآمرة بالتقوى بوجه آخر وهو ان لفظ التقوى
يستعمل على معنيين احدهما الاجتناب عن المحرمات والاتيان بالواجبات وهذا
هو المراد في قولهم العدالة هي الملكة الباعثة على التقوى وترك منافيات المروة والثاني
هو خصوص الاجتناب عن الشبهات او الاعم من الامرين اي الاتيان بالواجبات
واجتناب المحرمات والمشتبهات وحينئذ فلو كان المراد في الآية هو المعنى الاول
فلا يكون فيه دلالة على مدعى الاخباريين اصلا وان حمل على المعنى الثاني فيلزم
تخصيص الاكثر بناء على معلومية خروج الشبهات الموضوعية عنها ولا ريب في
ان افرادها اكثر بالنسبة الى غيرها فيدور الامر بين حمل الآية على معنى مستلزم
للقبيح وهو الحمل على وجوب الاجتناب عن الشبهات لما عرفت من لزوم تخصيص
الاكثر وبين حملها على معنى مجازي شائع وهو الحمل على الندب فيتعين الثاني
فان قلت هذا انما يلزم لو اريد من الآية هو الافراد واما لو كان المراد هو
الاصناف فلا يلزم ذلك لان الاصناف حينئذ خمسة الحرام المعلوم والواجب
المعلوم والشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية والشبهة الموضوعية فيكون
الخارج منها اثنان وهما الاخيران والباقي ثلثة فلا يلزم تخصيص الاكثر قلت
اما اولا فيدفعه ان ظاهر الاطلاقات في الالفاظ ارادة الافراد لا الاصناف وثانيا
بعد تسليم ارادة الاصناف ايضا فعدم لزوم تخصيص الاكثر مبني على ارادة المعنى الاعم
حتى يكون الاصناف خمسة ولم يعلم من المستدل ارادة ذلك ويحتمل ان يكون
مبنى استدلاله هو ان حمل التقوى على خصوص المشتبهات فعلى هذا يكون الاصناف
ثلثة ويلزم المحذور ايضا من جهة خروج صنفين منها وثالثا نقول انه اذا
كان نفس موضوع الحكم علة تامة له كالاحسان للحسن والظلم للقبح فلا يجوز تخصيصه

في الاستدلال على
وجوب الاحتياط بالسنة

ولذا تراهم يقولون في بعض العمومات انها آبية عن التخصيص ولا يخفى ان
ما نحن فيه ايضا كذلك لان نفس التقرير علة تامة للرجحان فلا يجوز ان يتخلف
التقوى الا التقوى في موضع كذا فيتعين حمل الادلة على الندب حتى لا يلزم
التخصيص اصلا ومن هنا ظهر اندفاع ما تقدم من الايراد على كلام الشيخ ره حيث
ادعى ان غاية ما تدل الادلة على رجحان الاحتياط لا على وجوبه فتدبر واما الاستدلال
من السنة فطوائف من الاخبار الاولى ما دل على حرمة القول والعمل بغير
علم وقد ظهر جوابها مما تقدم في الجواب عن الآيات الثانية ما دل على وجوب
التوقف عند الشبهة وعدم العلم وقد حكي عن صاحب الوسائل انه ذكر منها
اثنين وسبعين حديثا بل نسب اليه دعوى تواترها في موضع آخر من كتابه
وقد صرح الشيخ ره بانها لا تحصى كثرة وهذا لا يكون اقل من دعوى التواتر ولعله كان
فلا ينبغي الاشكال في كون هذا المقدار يفيد القطع على ما صرح به الاستاد
سلمه الله تعالى فلنذكر جملة منها تيمنا عن تحقيق السند فمنها مقبولة عمر بن
حنظلة عن ابي عبد الله ع وفيها بعد ذكر المرجحات بين الخبرين المتعارضين
اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام
في الهلكات ومعنى قوله ارجه من ارجيت الامر اي اخرته والهاء للسكت
او ضمير مفعول راجع الى الخبر او الى الامر ومنها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع
وزاد فيها ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فدعوه وفي روايات الزهري والسكوني وعبد الاعلى الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك
حديثا لم تحصه وقوله لم تروه يحتمل فيه قراءتان الاولى بصيغة المعلوم

فيكون

فيكون حالا من مفعول قوله تركك وربما قاله بعض [illegible] ان عدم روايتك حديثا واحدا
خير من روايتك حديثا لم تحط به علما والثانية وتوضيح ذلك ان في ترك الحديث
المشتبه وروايته احتمالين احدهما في جانب الترك وهو ان يكون قد ترك
الحديث الصادر عن الامام ع ولم يرد الا آخر في جانب الرواية وهو ان يكون
قد روى حديثا غير صادر عنه ع وحكم الامام ع ان مراعاة الاحتمال الثاني اولى
من مراعاة الاول الثانية بصيغة المجهول اما من باب التفعيل من قولهم
روّيته اسنادا والصادق فيكون معنى لم تروّه لم تكثر روايته بهذا الحديث
ويكون نعتا للحديث الثاني صرح الاستاد بعدم وجدان هذا المعنى المجهول
من باب التفعيل عن قولهم وربما المصرح به في كتب اللغة ان معنى رويته
حملته على رواية الحديث يعني الشعر ونحوه فذلك او من التجرد
بالحذف والايصال اي لم ترو به او اليه وفي رواية شعبة عن احدهما ع وفي رواية
مسعدة بن زياد عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن النبي ص انه قال لا تجامعوا
في النكاح على الشبهة الى ان قال لا تقربوا ازواجكم والا ندخلوهن مع الشبهة وقفوا
عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة ولا يتوهم كون هذا الخبر وما كان مثله في الاشتمال على التعليل المذكور فيه
ظاهرا في الاستحباب من جهة ان الخير اسم تفضيل فيقتضي الاشتراك في الاصل
وثبوت الحسن في مقابله فيكون الوقوف ارجح واولى وجه بطلان الاول ان من
المعلوم ان الاقتحام في الهلكة ليس فيه حسن اصلا فلابد ان يكون لفظ
الخير مجردا عن معناه الاصلي مثل قوله تعالى اثر [illegible] خير من ان

في الاخبار الدالة
على وجوب التوقف

منه سنة وقوله ع في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت لان اصلي بعد الوقت
احب الي من ان اصلي قبل الوقت وقوله ع في مقام القضية لان افطر يوما من
من شهر رمضان فاقضيه احب الي من ان يضرب عنقي الينا في ان التعليل
المذكور هنا قد جعل بعينه تعليلا لقوله ارجه في المقبولة وتشهيد الطرح كما جاء في
كتاب له في الصحيح مع ان الامر فيها للوجوب قطعا لكونها في مقام تعارض
الخبرين والحكم فيه مسلم ولو بدليل من الخارج فظهر انه لا يستلزم التعليل المذكور
للرواية الاستحباب فتأمل واما تقريب الاستدلال بجملة هذا النوع من الاخبار
اعني اخبار التوقف فهو ان ظاهر التوقف عند الاطلاق هو السكون
وعدم المضي فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل فلا يرد على
الاستدلال ان التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين والاتيان
بالحكم الظاهري منعا او ترخيصا مشترك كذلك وان التوقف في العمل لا معنى له بعد
عدم امكان الخلو عن الفعل والترك في مقام العمل وقد عرفت ان معناه
عدم الحركة وعدم ارتكاب الفعل فينطبق على مدعى المستدل من عدم جواز
الارتكاب والجواب عنه بعد ان هذه الطائفة من الاخبار من وجوه الاول انها ضعيفة
السند واجيب بانها قد بلغت حد التواتر من حيث المعنى مع ان فيها الصحيح والموثق
كما مر فلا وجه للخدشة فيها سندا الثاني انها مما لا تدل على وجوب التوقف عن
الحكم الواقعي عند اشتباهه واما الحكم الظاهري فهي ساكتة عن بيانه فلا تعارض ادلة
البرائة الدالة على الحكم الظاهري ورد بمنع اختصاص دلالة اخبار التوقف بالتوقف
عن الحكم الواقعي كيف وهي مطلقة شاملة للتوقف عن الحكم الظاهري ايضا فيقع التعارض
بينهما الثالث ان الامر مشترك الورود اذ حينئذ لا نزاع بين الفريقين في الفتوى
بالحكم.

بالحكم الظاهري والتوقف عن الحكم الواقعي وانما التفاوت في نوع الحكم الظاهري
وقد عرفت جوابه فيما تقدم الرابع ما حكي عن الفاضل القمي ره من ان اخبار التوقف
واردة في مقام النهي عن العمل بالقياس كما يدل عليه قوله ع ما لكم والقياس فقد
هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون
فها واهوى بيده الى فيه ورد بان المورد لا يكون مخصصا مع كون اللفظ عاما او
مطلقا مضافا الى انه لا يتم بالنسبة الى مثل قوله لا تجامعوا في النكاح على الشبهة
اذ لا ربط له بمقام القياس الخامس ان اخبار التوقف مخصصة بصورة التمكن
من الرجوع الى الامام ع فلا تعارض ادلة البرائة كما ان في اكثر اخبار التوقف
شهادة على ذلك ورده بعضهم بوجه آخر اوضح بلسان الاصول وهو انه لا خلاف
في اختصاص خطابات السنة بالمشافهين بها وان النزاع الواقع بينهم
في خطابات الكتاب خاصة ولا بد في تسرية الحكم الى غير المشافهين من الاتحاد
في الصنف بناء على التحقيق وان خالف فيه الفاضل القمي ره وهو مفقود في
المقام لكون المشافهين متمكنين من الرجوع الى الامام ع بخلاف المعدومين
ورد بان من الاخبار ما ليس من قبيل الخطاب اصلا كقوله ع حق الله على
العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون والاول مضافا الى عموم
التعليل في قوله ع فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكات
السادس ان ظاهر بعض الاخبار المذكورة هو الاستحباب بقرينة ذكر افعل
التفضيل المستلزم للاشتراك في المادة وهي الخيرية فيحمل عليه الباقي لان كلامهم بعضه

في الاجوبة عن اخبار التوقف

بعضها بعضا ونظهر اندفاعه مما مر من ان البرائة اخص مطلقا من ادلة التوقف
والخاص يقدم على العام بيان ذلك ان العمل بادلة البرائة مشروط بالفحص فيحمل
اخبار التوقف على ما قبل الفحص واما بعده فالحكم البرائة واستجوده الشيخ الجليل
الاستاد سلمه الله تعالى واقول فيه نظر اذ لو كان المراد ملاحظة التعارض بين الدليلين
مع قطع النظر عن الخارج فليس في ادلة البرائة ما يدل على الاختصاص وان كان مع
ملاحظة التعارض بعد ما ثبت من التخصيص ولو بدليل خارجي كالاجماع ونحوه فهو
ثابت في اخبار التوقف ايضا لخروج الشبهة الوجوبية والموضوعية عنها فيصير
هي اخص من هذه الجهة من اخبار البرائة الثاني ان ظاهر اخبار التوقف
حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول بمقتضاها لكنا ندعي علمنا بالحكم الظاهري
وهي الاباحة لادلة البرائة واورد الشيخ رحمه الله عليه بان المراد بالتوقف هو التوقف
في مقام العمل في مقابل المضي فيه كما يشهد به سياقها وموارد اكثرها ولا يمكن
حمله بالتوقف في مقام الفتوى حتى يقال بانا ندعي علمنا بالحكم الظاهري واورده
بعضهم بان الاخبار المذكورة واردة في الشبهة الموضوعية كقوله لا تجامعوا في
النكاح على الشبهة وكذا ما هو ظاهر في مقام العمل كقوله فان الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة لظهور العمل في الشبهة الموضوعية وهذا القسم خارج عن
محل كلامهم والاستدلال لهم للاتفاق الجميع على البرائة في الشبهة الموضوعية فلا يمكن
حمل ما كان من هذا القبيل على الاستحباب عند الفريقين واما الباقي فهو ظاهر في
الحكم والفتوى كقوله ولا تقل لا فيه بارائكم فلا وجه للايراد المذكور وفيه نظر اما اولا فلا وجه
لاختصاص ما كان ظاهرا في مقام العمل في الشبهة الموضوعية اذ النهي عن العمل والارتكاب

قد يكون في الشبهة الموضوعية وقد يكون في الشيء المشتبه حكمه الكلي وهذا ظاهر خفائه
واما ثانيا فلان الكلام في هذا المقام في وجوب التوقف عما اشتبه حكمه الكلي ومن المعلوم
ان حرمة الفتوى والحكم بغير علم ليس من هذا القبيل لمعلومية ثبوتها بالكتاب والسنة
فما دل على حرمة الفتوى بما لا يعلم لا يكون داخلا في اخبار التوقف عند الشبهة لما
عرفت من عدم الاشتباه في حرمة الفتوى بغير علم فلابد ان يكون المراد من اخبار التوقف
عند الشبهة ما كان ظاهرا في مقام العمل او الرواية الحق ان داخلة في العمل لا ما دل
على حرمة القول والفتوى بغير علم كذا افاده شيخنا سيدنا المدقق الاستاد سلمه الله تعالى اولى
فيه نظر لا يخفى فتأمل الثاني ما حكي عن الفاضل التوني انه يجيء من ان مقتضى هذه الاخبار
وان كان هو التوقف عند اشتباه الحكم الواقعي الا انا قد علمنا بالبرائة في موارد ما
لا نص فيه لقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بل لما روي عنه عليه السلام انما الحرام ما حرم الله
في كتابه فيتخصص من الحصر المذكور فيه قضيتان ايجابية وسلبية احدهما ان ما كان مما حرم
الله في كتابه فهو حرام والاخر ان ما لم يكن مما حرم الله في كتابه فهو ليس بحرام والمفروض
عدم كون موارد البرائة مما حرمه الله في الكتاب فلا يكون حراما واجيب عنه بوجهين
الاول ان الحصر المذكور لعله مبني على ما حرمه الله تعالى في باطن الكتاب سيما مع ثبوت
محرمات كثيرة غير محرمة في ظاهر الكتاب الثاني ان المراد منه يحتمل ان يكون
هو المحرم الواقعي واما الحرام الظاهري فيمكن ان يكون خارجا عما في الكتاب
واقول هو ساقط في نظر القاصر وان استحسنه الشيخ النبيل الاستاد سلمه الله تعالى وجه
السقوط ان جعل الحكم الظاهري لا يكون الا في مقام اشتباه الحكم الواقعي واحتماله
فيكون بدلا عنه وبعد فرض العلم بعدم ثبوت الحرمة الواقعية في شرب التتن فلا معنى
لوجوب الاجتناب عنه ظاهرا او العمل بالاحتياط عنه كما لا يخفى الا ان يكون المراد
المجيب ان مقتضى هذه الرواية ثبوت الحل الواقعي فيما كان خارجا عن محرمات

الاستاد

المعظم

في اجوبة الفاضل القمي عن ادلة التوقف

الكلام في شرب التتن مثلا مع ان القائلين بالبرائة لم يدعوا الا الحكم الظاهري والبرائة
في الظاهر فيما اتى العاشر ما ذكره الفاضل القمي من ان اخبار التوقف متعارضة مع
اخبار البرائة والترجيح للثانية لان رجحتها سندا او دلالة واعتضادها بموافقة الكتاب والسنة
وعمل الاصحاب بل الاجماع والعقل واوفقيتها للشريعة السهلة السمحة ولادلة نفي العسر
والحرج وان سلمنا تكافؤهما فيثبت التخيير بينهما ونحن نختار اخبار البرائة واورد عليه
بوجوه الاول ما اورده افضل المحققين من ان مقتضى التسليم هو رفع اليد عن المرجحات
المذكورة وحينئذ انما يجوز الرجوع الى التخيير اذا لم يكن مرجح للطرف الآخر ولكنه موجود في
المقام لكون اخبار التوقف مخالفا للعامة لعدم وجود قائل بوجوب التوقف
والاحتياط في مقام الشبهة في الحكم من العامة فترجح اخبار التوقف لذلك
على اخبار البرائة واجاب بعضهم عنه بان المرجح المذكور معارض بان في جانب
اخبار البرائة من موافقة المشهور والمراد من الشهرة هنا الشهرة الفتوائية فيكون
مرجحا مضمونيا وهو مقدم على المرجح السندي والاكثري وفيه انه لا وجه لتخصيص
هذا المرجح بالذكر لانه ايضا داخل في المرجحات واشار اليه بقوله وعمل الاصحاب
فلو كان مقتضى التسليم هو رفع اليد عنها بالكلية فهو ايضا مثل سائر المرجحات المذكورة
في معارضة ما ذكره المورد بعد التسليم فالاولى ان يقال انه يمنع كون مقتضى التسليم ذلك
بل معناه رفع اليد عن رجحانها لغلبتها لمرجحات جانب الآخر فهو ان
سلمنا تكافؤهما في معنى قولنا الا فرضنا تساويهما من جميع الجهات الثاني
ان ما ذكره من الترجيح من حيث السند فاما ان يكون مراده موازنة مجموع
اخبار التوقف مع مجموع اخبار البرائة او يكون مراده موازنة احاد البالغ
درجة الحجية من كل واحد من الطرفين مع احاد الآخر كذلك فلو كان مراده الاول

المجموعة ولا نظر الا ان ... اخبار التوقف في غيرها او لزوم
تخصيص الاكثر ... فيه ان كلا من اخبار التوقف والبرائة متواترة اجمالا
بمعنى حصول القطع بصدور واحد من كل من النوعين فيكون تعارضهما كتعارض
الدليلين فلا معنى لملاحظة الترجيح بينهما من حيث السند حينئذ وان كان مراده الثاني
ففيه ان بعض اخبار البرائة مما لا دلالة فيه على البرائة اصلا وبعضها لا يجاوز الكثرة
بمنزلة الاصل في مقابل الدليل بالنسبة الى اخبار الاحتياط فلا يبقى الا قليل منها
مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ومن المعلوم انه ليس فيه مقاومة
لاخبار الاحتياط الثالث ان ما ذكره من موافقة السنة لا اصل له لعدم وجود
يكون دالا على المطلوب غير اخبار البرائة ولا معنى لعد بعض اخبار البرائة موافقة
السنة بالنسبة الى الاخر الرابع ما نسبه بعض مشايخنا الى الشيخ ره وهو ان بعض
بعض اخبار الاحتياط واردة في خصوص تعارض النصين فعلى فرض تسليم التعارض
النصين وتساويهما من جميع الجهات فيلزم الاحتياط وفيه ايضا مقتضى الحكم المذكور
ثم اورد عليه بان ما دل على وجوب الاحتياط في تعارض النصين معارض ايضا
بما دل على التخيير فيه فلا وجه لتعيين العمل به دون الآخر وفيه ان منشأ هذا الايراد
هو الخطاء في تقرير مطلب الشيخ ره لان عبارته هنا هكذا او يكون الخصم يمنع التخيير
على تقدير التكافؤ ويدعي ان الحكم في تعارض النصين الاحتياط انتهى وحاصله ان التخيير
ليس اصلا متفقا عليه حتى يجب الرجوع اليه عند عدم المرجح من الطرفين فيمكن
ان يقول الخصم بوجوب الاحتياط في تعارض النصين ولا يقول بالتخيير لان التخيير

في ردّ ما اجاب به الفاضل النراقي عن اخبار التوقف

عند الشيخ في حكم تعارض النصين هو الاحتياط كما بينه في رد الرد الخامس ما ذكره
الشيخ قدّه وهو ان ثبوت التخيير بين النصين لا يقتضي الحكم لانه يختار ادلة وجوب
الاحتراز عن الشبهات وحاصله ان ذلك لا يعيّن القول بالبرائة ولا يثبت
بطلان القول بوجوب الاحتياط واقول ويدفعه ان الفاضل النراقي هنا في
مقام الجواب عن ادلة وجوب التوقف ومقصوده دفع تعيّن وجوب
الاحتياط عند الشبهة بمقتضى هذه الاخبار فيكفيه في ذلك ثبوت التخيير مع
انه اذا كان التخيير مستمرا كما هو الحق فيه فهو في الحقيقة راجع الى عدم وجوب
الاحتياط اذ له ان يترك الاحتياط في كل آن ويختار البرائة ولا يمنع عن العمل
بالاحتياط ولا رجحانه ايضا لو عمل به احد فتدبر الوجه الحادي عشر من وجوه
الجواب عن اخبار التوقف ما ذكره الفاضل النراقي قدّه في المناهج وهو انه
لو فرضنا تعارض اخبار التوقف مع اخبار البرائة وتساويهما لغير كونهما
من قبيل المتباينين فنقول ان فيها صنفا هو من قبيل الخاص بالنسبة
الى اخبار التوقف وهو مثل قوله كل شيء فيه حلال وحرام لاختصاصه بالشبهة
التحريمية دون الشبهة الوجوبية والموضوعية وردّه بعض الاعلام ممن تأخر
بان الشبهات التحريمية موجب لبقاء اخبار التوقف بلا مورد الا الوجوبية
بل الموضوعية خارجة عن اخبار التوقف اما بالاجماع البسيط او المركب لان
كل من قال بخروج الشبهة التحريمية عنها قال باخراج الشبهة الموضوعية و
والوجوبية ايضا وحينئذ فاخراج الشبهة التحريمية موجب لبقاء اخبار التوقف
بلا مورد وان شئت قلت ان اخبار التوقف قد صار تخصيصها بالشبهة

لو وجوه الاول ما ذكره

الوجوبية الموضوعية بضميمة الاجماع وحينئذ يكون نسبتها بالنسبة الى ما دل على البرائة
في خصوص الشبهة التحريمية من التباين لاختصاص كل منهما بالشبهة التحريمية واقول
يمكن فرض بقاء المورد لها بما كان من قبيل الشبهة في المكلف به من الشبهات
الموضوعية والحكمية كالشبهة المحصورة الا ظهر وغيرها الا ان يدعى فلها اخبار
التوقف في غيرها او يلزم تخصيص الاكثر فتدبر الثاني ما ذكره الشيخ الامام
حيث قال وفيه ما تقدم من ان اكثر ادلة البرائة بالاضافة الى هذه الاخبار من
من قبيل الاصل والدليل وما يبقى فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية
التحريمية مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيوجد في ادلة التوقف ما لا يكون
اعم منه فان ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الاباحة غير داخل في هذا الخبر ويشمله
اخبار التوقف فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه
بالاجماع المركب فتامل انتهى واورد عليه بعض من تأخر بان مراده قدّه ان كان هو
ان مورد تعارض النصين الحاظر والمبيح الذي ليس داخلا في قوله كل شيء مطلق
يشمله جميع اخبار التوقف عند الشبهة لكونه من قبيل الشبهات كما هو ظاهر
قوله فيشمله اخبار التوقف فيرد عليه اولا ان الاخبار الامرة
بالتوقف عند تعارض النصين معارض بالاخبار الامرة بالتخيير بحكم
على ما ذكره بانه لا ريب ان الموارد الخالية عن النص داخلة فيه قطعا
في الباب وثانيا بالاجماع المركب لا يتعين للقاعدة المعروفة بين انه
اذا دار الامر بين العمل باحد الدليلين وطرح الآخر فيلزم اختيار ما هو

ثانيا في الالة

في الايراد على الجواب
الحادي عشر والجواب عنه

الاقوى منها وطرح الضعيف ولا يخفى ان دليل البرائة حينئذ اقوى لكونه خاصا
واخبار التوقف عاما فيجب العمل بالاول دون الثاني واقول لا يخفى على
المتامل ان دلالة قوله اكرم جميع العلماء بالنسبة الى مجموع مدلوله بمعنى وجوب
اكرام العالم في الجملة ولو واحدا منهم ليست اضعف من دلالة قوله لا تكرم
زيدا ايضا بالنسبة الى مدلوله والضعف الثابت في الاول انما هو بالنسبة الى
احاد العلماء وبالنسبة الى خصوص زيد العالم الذي هو مورد الاجتماع لشيوع
التخصيص في العمومات فلا فرق بين رفع اليد عن الاول بالكلية بمعنى الحكم
بعدم وجوب اكرام احد من العلماء وبين رفع اليد عن الثاني بمعنى الحكم بوجوب
اكرام زيد لكون كل منهما موجبا لطرح الدليل بالنسبة الى الصريح الدلالة بالنسبة
الى مدلوله وما ذكروا من تقديم الخاص على العام انما هو في مقام التخصيص
لا الطرح بل وجه التقديم انما هو كونه عملا بالدليلين واستلزام تقديم العام
طرح احد الدليلين والعمل بالآخر مع شيوع التخصيص في العام وهذا الوجه
لا يجري فيما نحن فيه لاشتراك تقديم كل واحد في استلزام طرح الآخر وعدم
شيوع طرح العام بالكلية في العمومات فعلى هذا فلا معنى لجعل مجرد الاخصية
مرجحا في مثل المقام ثم قال المورد وان كان مراد الشيخ قده ان قوله كل شيء
مطلق الخ كما هو مخصوص بالشبهة التحريمية ولكن في غير تعارض النصين
فقد يوجد في اخبار التوقف ما يكون مخصوصا بصورة ورود نص معارض
بالاباحة ويكون مدلوله مخصصا انها مختصة لا يكون هذا الخبر المذكور اعم بالنسبة
الى قوله كل شيء مطلق بل يكون مدلولهما متغايرين غير متنافيين فاذا

علمنا

مورد تعارض
ح
في [illegible]
ح

علمنا بالخبر المذكور في مورد تعارض المبيح والحاظر فيتم الحكم في الباقي
وهو ما لا نص فيه بالاجماع المركب فحينئذ لا يرد عليه الايراد الثاني المتقدم
في الاحتمال الاول بعد ان لزوم معين العكس لا يجري هنا لكون كل من الخبرين
خاصا ولكن يرد عليه انه ليس في اخبار التوقف ما يكون كذلك بان يدل
خبر معتبر على وجوب التوقف في خصوص المبيح والحاظر كما لا يخفى على من راجع
فيها فان بعض ما ورد في مطلق تعارض النصين مختص بصورة التمكن من مراجعة
الامام لقوله فارجه حتى تلقى امامك وبعضها الآخر ضعيفة السند جدا كرواية عوالي
اللئالي فضلا عن وجود خبر معتبر في خصوص تعارض المبيح والحاظر ولعل امره
قده بالتامل اشارة الى عدم وجود الخبر المذكور بين اخبار التوقف لو كان
مراده الاحتمال الثاني او يكون اشارة الى الايرادين المتقدمين لو كان
مراده الاحتمال الاول او الى الثاني منهما بعد الملخص ما ذكره البعض المذكور ولكن
في اصل دعوى الاجماع المركب هنا نظر لاحتمال وجود القائل بوجوب
التوقف في مسئلة تعارض النصين مع كونه قائلا بالبرائة فيما لا نص فيه
بل هو موجود كما لا يخفى على المتتبع في كلامهم فتامل الثالث ما ذكره الشيخ ايضا
وهو ان جميع موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف لا يخلو من ان يكون
شيئا محتمل الحرمة سواء كان عملا ام حكما ام اعتقادا فتامل وحاصل هذا الجواب
هو ان كل شبهة فرضت تتضمن شبهة تحريمية وترجع اليها فتدخل في مدلول
ما دل على البرائة في الشبهة التحريمية فلا يكون مدلوله اخص من مدلول اخبار

الوجه الثاني عشر من الاجوبة

من سند اخبار التوقف وبيان ذلك انه اذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية
الهلال فرجع الشك الى حرمة تركه والى حرمة الفعل بجواز تركه والاعتقاد
وبهذا ونا فيه بعض من تاخر بان مجرد ارجاع عنوان الى عنوان آخر
لا يثمر في كونه مناطا للحكم والا لتمكن ارجاع كل شبهة الى الشبهة الوجوبية ايضا
ولم يكن وجه لجعلها عنوانين متعددين فظاهر قوله حتى يرد فيه نهي بيان
صورة كون النظر الى جهة النهي عن الفعل مع العلم والاول مضافا الى عدم
فائدة الارجاع الى التحريمية في دخول الشبهات الموضوعية في مدلول الخبر
اذ الشبهة التحريمية الموضوعية ليست محلا للورود والنهي عنه دون مطلقا الاحتمال
الوجه الثاني عشر ما ذكره بعض من تاخر وهو ان من القواعد المقررة عندهم
في تعارض الدليلين انه اذا كان احدهما اظهر من الآخر فيجب تقديم الاظهر
على الظاهر وفي ما نحن اذا لوحظ اخبار التوقف مع ما هو مثل قوله كل
شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا ريب في كون الثاني اظهر فيقدم عليه بيان
ذلك ان اخبار التوقف محتملة لاحتمالات اربعة الاول ان يكون المراد
هو وجوب التوقف حال حضور الامام والتمكن من الرجوع اليه كما ان في
بعضها دلالة على ذلك الثاني ان يكون المراد منه وجوب التوقف
قبل الفحص كما هو مسلم بين الفريقين الثالث ان يكون المراد منه وجوب
التوقف عن الحكم الواقعي بمعنى الكف عن الافتاء بالحكم الواقعي وهو
مسلم عند الجميع الرابع ان يكون المراد منه الارشاد الى التحرز عما فيه

احتمال

احتمال التهلكة فيكون تابعا للموارد في الوجوب والاستحباب
ففيما يثبت فيه العقاب بمجرد الشك في التكليف مع عدم الفحص يكون
التوقف واجبا وفيما لم يكن فيه الا احتمال المضرة الدنيوية الناشئة
في المحرمات الواقعية يكون للاستحباب اذ الامر الارشادي لا يترتب
على شيء غير ما يترتب على مخالفة نفس المرشد اليه فان قلت قد ذكر
المحقق الحر العاملي في الوسائل انه يحتمل في قوله كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي ثمانية احتمالات فكيف يكون اظهر من اخبار التوقف

بل يحتمل وجوها مع

فقال الاول حمله على التقية بالنظر الى موافقته للعامة الثاني
الحمل على الخطاب الشرعي خاصة بمعنى ان كل خطاب شرعي يتعين حمله على اطلاقه او عمومه
حتى يرد فيه نهي يقتضي بعض الافراد ويخرجه من الاطلاق كما قاله قوله ع كل ماء طاهر حتى
تعلم انه قذر فانه محمول على اطلاقه فكلما ورد النهي عن استعمال كل واحد من الانائين
اذا نجس احدهما واشتبها تعين تقييده بغير هذه الصورة ونحوها التخصيص بالبيض من
الاحكام الشرعية وان كان من موضوعاتها ومتعلقاتها كما اذا شك في جواز اطعام
انها مفصصة ام لا ورابعها ان النهي يشمل النهي العام والخاص والنهي العام مطلقا
وهو النهي عن ارتكاب الشبهات في نفس الاحكام والامر بالتوقف والاحتياط فيها
وفي كل ما لا نص فيه وخامسها ان يكون مخصوصا بما قبل اكمال الشريعة وتمامها فاما بعد
ذلك فلم يبق شيء على حكم البراءة الاصلية وسادسها ان يكون مخصوصا بمن لم تبلغه
احاديث النهي عن ارتكاب الشبهة والامر بالاحتياط لاقتراره لاستحالة تكليف الغافل
عقلا ونقلا وسابعها ان يكون مخصوصا بالاحتمال التحريم بل علمت اباحته وحصل
الشك في وجوبه فهو مطلق حتى يرد فيه نهي عن تركه لان المستفاد من الاحاديث

في دفع ما يرد على
الجواب الثاني عشر

هنا عدم وجوب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب وان كان راجحا حيث لا يحتمل التحريم
وثانيها ان يكون مخصوصا بالاشياء المبهمة التي يعم بها البلوى ويعلم انه لو كان فيها
حكم مخالف للاصل لنقل كما يفهم من قول علي ع واعلم يا بني انه لو كان اله آخر لاتتك
رسله ولرايت اثار مملكته وقد صرح بنحو ذلك المحقق في المعتبر وغيره انتهى قلت
ان كلا من الاحتمالات المذكورة من قبيل الموهومات فلا ينافي ما ادعيناه
من ظهوريته في مطلوبنا فنقول اما الاحتمال الاول فيدفعه ان الخبر المذكور معمول به
موافق للمشهور بين الخاصة وهذا يرجح المرجح المنصوص وهو مقدم
على غيره من المرجحات فمجرد كون الخبر موافقا للعامة لو كانت سببا لوجوب
طرحه للزم خلو كثير من موارد الفقه عن مدرك صحيح واما الثاني فيدفعه
ان المذكور في كلام الامام ع هو ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا ان كل
لفظ مطلق محمول على اطلاقه حتى يثبت المقيد مضافا الى كون بيان المعنى خارجا عن
وظيفة الامام لعدم كون وظيفته بيان القواعد اللغوية واما الثالث فيدفعه
ان ضمير قوله فيه راجع الى الشيء ومقتضاه كون الغاية في الحل هو ورود النهي
في خصوص الشيء المفروض ومن المعلوم ان الموضوعات الشخصية ليست محلا
لورود النهي فيها بخصوصها بل يكون الغاية تحققها وثبوت كونها من افراد
الموضوعات المحرمة اما بالوجدان او بالبينة ونحوها واما الرابع فيدفعه ايضا
ان ظاهر رجوع الضمير الى الشيء كون الغاية ورود النهي في الشيء نفسه لا في
شيء آخر يندرج هذا في تحتها واما الخامس فيدفعه ان هذا الحديث

وارد في زمان الصادق ع ولا مجال لدعوى عدم اكمال الشريعة
فيه واما السادس فيدفعه ما عرفت من كون الظاهر من رجوع الضمير الى
الشيء ارادة ورود النهي فيه بالخصوص فلا وجه لاخراج ما يتعلقه
اخبار الاحتياط عنها لعدم ورود النهي في نفس الشيء المشكوك
بالنسبة اليه واما السابع فيدفعه ان حمل الخبر على الشبهة الوجوبية
موقوف على التقدير والاضمار بان يكون المراد ان كل شيء مطلق حتى
يرد في تركه نهي وهو محتاج الى الدليل واما الثامن فيدفعه انه ليس
في المقام قرينة على هذا التقييد لا في اللفظ ولا في غيره فقد ظهر
ان شيئا من هذه الاحتمالات لا يصادم ظهور الخبر فيما ادعيناه وذكرناه من
البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية الوجه الثالث عشر ما ذكره افضل المتأخرين
الشيخ المرتضى وهو ان الاخبار المستدل بها في المقام على اقسام منها ما هي
مختصة بما اذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في الهلكة وهذا لا يكون الا مع عدم معذورية
الجاهل لفاعل لاجل القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام او الى الطرق المنصوبة
منه ع كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة ابن طيار ورواية جابر ورواية المسمعي
رواية المسمعي وبعض ما ورد منها ما ورد في مقام النهي عن ذلك لاتكال الافعال
في مقام العمل على الاستنباطات العقلية الظنية او لكون المسألة من الاعتقادات
كصفات الله تعالى ورسوله والائمة كما يظهر من قوله ع في رواية زرارة لو ان ا

الوجه الثالث عشر
ما ذكره السيد? ? من الحمل على الارشاد

لان العباد اذا جهلوا وقفوا لم يكفروا ومنها ما هو ظاهر في الاستحباب
مثل قوله ع في رواية الزهري اورع الناس من وقف عند الشبهة وقول امير
المؤمنين ع من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي
حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وفي رواية النعمان ابن بشير قال
سمعت رسول الله ص يقول ان لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين
ذلك لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع في وسطه
فدعوا المشتبهات وقوله ع من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وحاصل
الجواب عن جميع الاخبار انه لا ينبغي الشك في كون الامر الوارد فيها للارشاد
من قبيل اوامر الاطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار ووجه ذلك ان
حكمة طلب التوقف فيها مبين بشكل بعض منها كونه خيرا من الاقتحام في الهلكة
وكونه عاصما عن الخطاء والكفر وكونه مبعدا عن المعاصي ونحو ذلك ولا يخفى
انه لا يترتب على مخالفة الامر الارشادي شيء غير ما يترتب على ارتكاب المشتبه
احيانا يعني لو اتفقت مخالفته للواقع من الهلاك الثابت فيه المحتمل في المشتبه
فالمطلوب في تلك الاخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة فبعد
ملاحظة ذلك الهلاك المحتمل بحسب الموارد فان كان من قبيل العقاب الاخروي
كما لو كان التكليف متحققا فعلا كموارد الشبهة المحصورة ونحوها او كان المكلف
قادرا على الفحص وازالة الشبهة بالرجوع الى الامام ع او الطرق المنصوبة او كانت
الشبهة من العقائد [2] التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك كمسئلة القضاء والقدر

[2] او الغوامض ح

فقد

١

فقد يستعقب تكليف التدين والعمل في هذه الصورة بالاعتبارات العقلية و
الشواهد النقلية العقاب بل الخلود فيه بواسطة التقصير في المقدمات وان كان
جاهلا في خصوص المعتقد او العمل فيكون التوقف بالنسبة الى هذه المقامات
لازما عقلا وشرعا من باب الارشاد وان كان الهلاك المحتمل مفسدة اخرى غير
العقاب سواء كان دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة اقرب الى ارتكاب
المعصية كما دل عليه غير واحد من الاخبار المتقدمة ام دنيوية كما تصور في الاحتراز
عن اموال الظلمة من التحفظ عن الاختلاط في انظار الناس والاتهام عندهم والصون
عن قساوة القلب ونحو ذلك فحينئذ فمجرد احتمال هذه المفسدة لا يوجب العقاب
على عدم التحرز عنه ولو اتفقت حرمته في الواقع فلما لم يكن المورد مما يحتمل العقاب
بنفسه مع قطع النظر عن اوامر التوقف وكان المفروض كون الامر بالتوقف
للارشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة
فلا يكون الاجتناب عن مثل هذه الشبهة واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه
واما ما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية فهي من قبيل الاخير من القسمين لان
الهلكة المحتملة فيها لا يمكن ان تكون هي المؤاخذة الاخروية باعتراف الاخباريين
[2] الواقعة لقبح المؤاخذة على الحرمة المجهولة واما ادعاء ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف
في الشبهة باوامر التوقف فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروي فينحصر في
غير العقاب من المضار فلا يكون الامر بالتوقف فيها الا من باب الارشاد والتخويف
عن تلك المضرة المحتملة على وجه الاستحباب وبالجملة فلا بد من احراز احتمال الهلكة
في الشبهة حتى تدخل في مدلول الاخبار وبعد احراز ذلك فان كان ذلك عقابا بلا اشكال
في وجوب التحرز عنه والاستحباب اذا كان غيره فهذه الاخبار لا تجدي في احداث

الوجه الثامن عشر
ما اجاب به الشيخ
من كون اوامر التوقف
للارشاد

هذا الاحتمال ولا في حكمه ثم قال فان قلت ان المستفاد من اخبار التوقف
ثبوت احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف والمتبادر من التهلكة في الاحكام
الشرعية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف
المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشرع الاحتياط اذ الاقتصار في العقاب
على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح ثم اجاب عن
ذلك بقوله قلت ايجاب الشرع الاحتياط اما ان يكون مقدمة للتحرز عن العقاب
الواقع او من جهة كونه حكما ظاهريا نفسيا فعلى الاول يلزم ترتب العقاب
على التكليف المجهول لانه لا معنى لوجوب المقدمة قبل تنجز ذي المقدمة ولكنه
قبيح كما اعترف به المورد وعلى الثاني فيكون التهلكة الاخروية مترتبة على مخالفة
هذا الحكم الظاهري لا مخالفة الواقع وحينئذ يرد على المورد امران احدهما انه خلاف
ما ذكره من قوله فيكشف ذلك عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة والثاني
ان صريح الاخبار المذكورة ارادة التهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة
الواقعية فان تعليل الامر بالتوقف عند الشبهة بقوله فان الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة يدل على تحقق احتمال التهلكة قبل تنجز الامر
بالتوقف لا حدوثه بمجرد الامر بالتوقف كما لا يخفى ثم قال هذا كله مضافا الى
دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على ما ذكرنا بمعنى من كونه للارشاد و
بين ارتكاب التخصيص باخراج الشبهة الوجوبية والشبهة الموضوعية وما ذكرنا
اولى والظاهر ان وجه اولوية ما ذكره كون الحمل على الوجوب الغير الارشادي

مستلزما

مستلزما للارتكاب تخصيص الاكثر وهو غير جائز هذا وقد اورد عليه بعض من تأخر
بوجوه منها الاول ان هذا الجواب راجع الى الجواب الذي ذكره بعضهم وهو ما حكيناه
فيما تقدم من اختصاص اخبار التوقف بالنسبة الى الحكم الواقعي لان الارشاد
لا يكون الا الى الحكم الواقعي ولا يخفى ما فيه لوضوح الفرق بين الجوابين لان الاول
اختصاص اخبار التوقف بالتوقف عن الحكم الواقعي لا يستلزم القول
بكون الامر فيها للارشاد بل ظاهر المجيب المذكور خلافه مضافا الى عدم الباس
في رجوعه اليه لان الشيخ قدس سره لم يظهر منه كونه مغايرا له ولا اشار ان هذا الجواب
الى نفسه ولم يذكر الجواب المذكور فيما بين الاجوبة المردودة الثاني انه
خلاف ما فهمه الاصحاب لان احدا منهم لم يفهم منها معنى الارشاد وفيه اولا
ان هذا انما هو في الوجه الاول لما سمعت من تصريحه بان مراد المجيب المذكور
هو الارشاد وهو احد الاصحاب وثانيا انه لا يضر ذلك اصلا مع عدم
مخالفة ذلك مع المشهور في النتيجة والفتوى الفقهية الثالث ان مدلول
بعضها شامل للتوقف عن الفتوى بما لا يعلم ولا ريب في كونه حراما فاذا استعمل
فيلزم استعمال اللفظ في معنيين وفيه ان ما دل على حرمة القول والفتوى
بما لا يعلم غير داخل في اخبار التوقف عند الشبهة وليس فيها لفظ واحد
تضمن الشرح للامر بالتوقف عن كلا الامرين كما بيناه ذلك فيما تقدم فتحقق
ان الجواب الذي ذكره الشيخ قدس سره في محله حجة الثالثة من الاخبار المستدل بها
في المقام ما دل على وجوب الاحتياط وهي كثيرة ومنها صحيحة عبد الرحمن الحجاج

الطائفة الثالثة من الاخبار ما دلت على وجوب الاحتياط

قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على
كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض
اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا
فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا وتقريب الاستدلال بها ظاهر في بادي
النظر لان عليكم اسم فعل بمعنى الزموا بالاحتياط فيدل على وجوب الاحتياط
عند عدم العلم بالحكم واجاب عنه الشيخ ره بعدم دلالتها على ما استدل به الخصم
ووجه ذلك ان المشار اليه بقوله بمثل هذا اما هو السؤال عن حكم الواقعة او نفس
واقعة الصيد وعلى الاول فاما ان يكون المراد من الامر بالاحتياط هو الفتوى
بالاحتياط بمعنى انه اذا سألكم احدكم مسألة عن حكم مثل هذه الواقعة فليفت
بالاحتياط ويقول للسائل اعمل بالاحتياط او يكون المراد الاحتراز عن الفتوى اصلا
حينئذ حتى بالاحتياط وعلى كلا التقديرين فلا ينفع فيما نحن فيه اما على الاول فلان
معناه حرمة الافتاء بغير علم وهي مسلمة عند الفريقين وعلى الثاني فلا بد ان
يكون معناه ارشاد السائل بالعمل بالاحتياط اذا اراد السؤال الفتوى
لا لكونه واجبا مطلقا لعدم التزام احد من الفريقين بوجوب الفتوى على من
لا يعلم فتأمل وعلى الثاني فنقول فان قلنا بكون المورد وامثاله بعض الكفارات
من قبيل الديون بعض كونها من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين
فيكون الزائد المشكوك من قبيل الشك في التكليف بان يقال ان وجوب نصف
الجزاء على كل واحد منهما متيقن وانما الشك في النصف الآخر والاحتياط في
مثل هذا غير لازم اتفاقا لكونه من قبيل الشبهة الوجوبية البدوية وعلى تقدير

ولم يدر حكمها ح

الاول ح

وعلى تقدير

وعلى تقدير القول بالاحتياط في مورد الرواية وامثاله مما ثبت التكليف فيه
في الجملة لاجل هذه الصحيحة وغيرها لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مما لا يعلم
ثبوت التكليف فيه راسا وان قلنا بكون مثل المورد من قبيل الشك في
المكلف به فنقول بكون الكفارات من قبيل الارتباطيين لان الاقل على تقدير
وجوب الاكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم في الصلاة فالاحتياط
فيها وان كان مذهب جماعة من المجتهدين ايضا الا ان ما نحن فيه من الشبهة
الحكمية التحريمية ليس مثلا لمورد الرواية لان الشك فيه في اصل التكليف
هذا مضافا الى ان الظاهر من الرواية بقرينة قوله ع حتى تسألوا وتعلموا هو
كون الحكم في صورة التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال او بالتفحص
عن الادلة فلا يدل على وجوب الاحتياط حال عدم التمكن منها فتأمل ومنها موثقة
عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرص ويقبل
الليل ويزيد الليل ارتفاعا ويستتر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن
عندنا المؤذنون افاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة
التي فوق الجبل فكتب ع ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة
وتأخذ بالحائطة لدينك والتقريب ان الظاهر من قوله وتأخذ بالحائطة
لدينك ارادة بيان مناط الحكم كما في قولك ارى لك ان توفي دينك
وتخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط في كل ما اشتبه من الموارد الدينية
واجاب عنه الشيخ ره بان فيه احتمالين احدهما ان يكون السؤال عن

من اخبار الاحتياط
موثقة سماعة

الشبهة الموضوعية لكن بناء على القول بكون المغرب عبارة عن استتار القرص كما هو مذهب العامة
كما هو مذهب العامة وجماعة من الخاصة
بان يكون السائل عالما بان المغرب الذي هو اول وقت الصلاة والافطار
يتحقق باستتار القرص ولكن شك بسبب قيام الامارات المذكورة في تحقق
استتار القرص وعدمه واما على قول المشهور من اعتبار ذهاب الحمرة المشرقية
في تحقق المغرب فلا يتصور الشك فيه غالبا لكونه راجعا الى الحس والعيان
والثاني ان يكون سؤاله عن الشبهة الحكمية بان شك في كون المغرب هو استتار
القرص او مع ذهاب الحمرة المشرقية وعلى الاول وان كان ظاهر لفظ الخبر
بقرينة قوله ارى لك انه هو استحباب الاحتياط الا ان المورد مما يجب فيه
ذلك لاستصحاب عدم الليل والاشتغال بالصوم فيجب صرف الخبر عن ظاهره
وحمله على الوجوب او على التقية وهذا مراد الشيخ من حمله اولا فظهور الرواية
في الاستحباب وقوله بعده انه لا ريب في ان الانتظار مع الشك في الاستتار
واجب لانه يندفع المنافاة بينهما بارادة ما ذكرنا وعلى هذا فيكون العدول
عن مورد هذا الخبر بسبب المناط المذكور فيه الى امثاله وهو كل من شك في
براءة ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لان الشاك في الموضوع
الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الاخباريين
واما على الثاني فهو وان كان يبعده الامر بالاحتياط من جهة ان الامام
لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله الا انه يمكن ان يوجه بالظهور اللفظي في الاستحباب
مع كون التاخير الى زوال الحمرة المشرقية واجبا قرينة على ان هذا النحو من

التعبير

التعبير كان لاجل التقية لايهام ان الوجه في التاخير هو حصول الجزم باستتار
القرص لا لان المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار كما هو مذهب العامة
خلافا للخاصة
ويؤيد ذلك كونه مكاتبة ~~[illegible]~~ محتملة احتمال التقية فيها فعلى هذا
حيث يقول
فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل الا على رجحانه فلا يدل على مدعى الخصم من
وجوب الاحتياط والا فلو دل على وجوبه لكان منافيا للتقية ايضا وان المراد
من الحمرة المذكورة في الخبر فقد صرح الشيخ ره بكونه الحمرة المشرقية بناء
على المعنى الثاني وغير المشرقية بناء على الاول اما وجه الاول فظاهر
لكونه هو الواجب الذي لا يكفي الاقل منه ولا يجب الازيد منه واما وجه الثاني
فان اراد من غير المشرقية الحمرة المغربية فهو غير صحيح لعدم وجوب الانتظار
الى زوالها عند احد من العلماء مضافا الى كون الشك في استتار القرص
بعد زوال الحمرة المشرقية بعيدا عادة ولو كانت الحمرة المغربية باقية فلا بد
ان يكون مراده من الحمرة الغير المشرقية الحمرة الثابتة على راس الجبل
دون الحمرة الثابتة في السماء مشرقية كانت او مغربية وحينئذ يبقى
الكلام في تعيين ذلك بصحة ارادة الحمرة المشرقية ايضا بناء على هذا الاول
مضافا الى ظهور قوله ويرتفع فوق الجبل حمرة في كون الحمرة في السماء
على سمت راس الجبل ولذا لم يقل وتغيب في قمة الجبل فتدبر وتنبه
ما عن ابنا الى المفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي ره بسنده كالصحيح عن مولانا ابي
الحسن الرضا ع قال قال امير المؤمنين لكميل ابن زياد اخوك دينك

في الجواب عن اخبار
الاحتياط كالنبوي ع

فاحتط لدينك بما شئت واجاب عنه الشيخ قده بان الامر فيه دائر بين ثلثة
احتمالات احدها الوجوب والآخر الاستحباب والثالث الحمل على
الارشاد او على مطلق الطلب الراجح والاول هو الاخير لا يستلزم الا الاول
لاخراج اكثر موارد الشبهة عنها اعني الشبهة الموضوعية مطلقا والحكمية الوجوبية
والثاني مستلزم لاخراج موارد الشبهة التي يجب فيها الاحتياط بخلاف
المعنى الاخير لعدم الحاجة الى اخراج شيء فيه لان الامر الارشادي يتبع موارده
في الوجوب والاستحباب والطلب المشترك يجتمع مع كلا الامرين
فحينئذ لا ينافي عدم وجوب الاحتياط فيما نحن فيه لمقتضاه ثم قال قده والانصاف
يقتضيه دقيق النظر ان الامر المذكور بخصوص الطلب الغير الالزامي لان المقصود
منه بيان اعلى مراتب الاحتياط اي الذي يكون لا يحتمل الاحتمالات الضعيفة
الموهومة لا بيان جميع مراتب الاحتياط ولا مقدار الواجب منها والمراد
من قوله بما شئت ليس هو التعميم من حيث القلة والكثرة او التفويض
الى مشية الشخص لان هذا كله ينافي لجعله بمنزلة الاخ بل المراد ان اي مرتبة
من مراتب الاحتياط شئتها فهو في محلها فهذا بمنزلة قوله تعالى فاتقوا الله
ما استطعتم ومنها ما ارسله الشهيد وحكى عن الفريقين من قوله ص دع ما يريبك
الى ما لا يريبك فانك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل قوله يريبك بفتح
الياء من المجرد لكنه اذا تعدى بنفسه وقد صار متعديا الى المفعول الثاني
اعني قوله ما لا يريبك بتضمين معنى الميل اي ما يلا الى ما لا يريبك وقوله

فانك لن تجد فقده اي فانك لا تفقده بعد الاخذ بتركك بما تصير فيه من المنافع بل
يعوضك الله عنها وتقريب الاستدلال بها ان من المعلوم ان ارتكاب
ما تشك في حرمته مما فيه الريب بخلاف تركه فانه لا ريب فيه فيكون واجبا
بمقتضى الامر بترك ما فيه الريب في هذا الحديث والجواب عن وجوه الاول ما ذكره
بعضهم وهو ان حمل الامر فيه على الوجوب يستلزم تخصيص الاكثر لخروج الشبهة
الوجوبية والموضوعية عنه وكونه للوجوب بالنسبة الى ما نحن فيه وبعض الموارد
التي يجب فيها الاحتياط وللاستحباب بالنسبة الى غيرها يوجب استعمال اللفظ في
معنيين وحمله على الطلب الراجح المشترك بين الوجوب والندب لا يثبت
الوجوب ولا بد اما من حمله على الطلب المشترك او على كونه للارشاد الثاني ما ذكره
بعض من تأخر ايضا وهو ان الريب بمعنى التهمة كما في الصحاح فمعنى قوله
دع ما يريبك اترك ما يوقعك في التهمة فيكون في مساق قوله اتقوا مواضع
التهمة فيكون اجنبيا عما نحن فيه بل لنا ان نقول ان معناه ليس خصوص التهمة
ولا خصوص الشك بل معناه هو اضطراب القلب الحاصل في كل من
الامرين فيكون شاملا للكل منهما فحينئذ لا يمكن حمل الامر على الوجوب لما ثبت
من عدم وجوب الاجتناب عن موارد التهمة ولا على استعماله في كل من الوجوب
والندب فيتعين حمله على القدر المشترك او الاستحباب فلا يتم الاستدلال به
على الوجوب الثالث ما اجاب به المحقق من ان الزام المكلف
بالاثقل مظنة الريبة يعني ان الافتاء بوجوب الاحتياط على الغير ريب فيه

ما فيه الريب نظرا الى كون الشريعة سهلة سمحة وردّه الشيخ قدّه بان الالزام
من هذا الامر فلا ريب فيه وبيانه ان هناك قضيتين مشكوكتين احديهما
ان شرب التتن مثلا حرام ام لا والآخر انه هل يجب الاحتياط فيما اشتبه
حرمته ام لا ولا يخفى ان الاولى بمنزلة الموضوع للقضية الثانية والشك في
الثانية انما نشأ عن عدم العلم بحكم الاولى فاذا شمل الخبر للقضية الاولى
فلا يبقى مجال للشك في القضية الثانية اعني في وجوب الاحتياط وبهذا
البيان اندفع ما اورده بعض من تأخر على الشيخ قده بانه ليس في الخبر لفظ
الاحتياط ولا الامر به وانما دل على وجوب ترك ما فيه الريب والمفروض كون
الالزام بالاحتياط ايضا مما فيه الريب فتدبر الطائفة الرابعة من
الاخبار المستدل بها في المقام اخبار التثليث المروية عن النبي ص والوصي ع
وبعض الائمة ع فمنها مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين
فان فيها بعد ذكر بعض المرجحات في الامر بالاخذ بالمشهور ومنها التعليل
بان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله ع انما الامور ثلثة امر بيّن رشده فيتبع
وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله والى رسوله قال رسول الله ص
حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم والتقريب الاستدلالية على ما ذكره بعضهم هو ان مورد تعارض النصين
من قبيل الشبهة الحكمية ولذا استدلوا بهذا الخبر ونحوه في الشبهة الحكمية الناشئة

فالمراد من الامر المشكل في كلام الامام ومن المشتبهات في النبوي انما هو خصوص
الشبهة الحكمية اذ الاعم منها ومن الموضوعية والا لكان ذكر تثليث الامور والاستشهاد
بالنبوي خاليا عن الوجه فنقول بناء على ذلك ان مدلول قوله فان المجمع عليه
لا ريب فيه ان ما يقابل المجمع عليه يعني المشهور وهو الشاذ الغير المشهور مما
فيه الريب لا انه مما لا ريب في بطلانه فيدل بمقتضى عموم التعليل ان
كل ما كان مما فيه الريب يجب طرحه والاخذ بما لا ريب فيه ومن المعلوم
ان ما نحن فيه وهو الشبهة الحكمية مما فيه الريب بعد ان ارتكاب محتمل
التحريم مما فيه ريب بخلاف تركه والاجتناب عنه فيجب طرح ما فيه
الريب والاخذ بما لا ريب فيه والدليل على ان المراد كون مقابل المجمع
عليه مما فيه الريب دون ما لا ريب في بطلانه امور احدها انه لو اريد
كونه مما لا ريب في بطلانه لما جاز تقديم سائر المرجحات عليه كالاعدلية
والاصدقية والاورعية لعدم افادتها غير الظن والمفروض كون الترجيح بالشهرة
موجبا للقطع ببطلان ما يقابلها الثاني انه لو اريد ذلك لكان الفرض ا
المراد بعد ذلك الشهرة في الطرفين لاقتضاء الشهرة في كل من الطرفين
القطع بصحته وبطلان ما يقابله وهذا محال الثالث انه لو اريد ذلك
لا يبقى وجه يحتمل لذكر تثليث الامور والاستشهاد بالنبوي بل التثليث حينئذ
جعل المقام منحصرا في امرين حق وباطل ولزوم ترك الباطل لا يحتاج الى الاستشهاد

في الجواب عن الاستدلال بالمقبولة على وجوب الاحتياط

ويؤيد ما ذكرنا من وجوب الاجتناب في كل مشتبه التحريم ما في دليل النبوي من ان
من ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن ارتكب واخذ بالشبهات هلك من
حيث لا يعلم من جهة ان التبادر منه ان النجاة من المحرمات من الامور اللازمة
وان في فعل التحرز عن الهلاك واجبة واجاب عنه الشيخ قده بنحو ما ذكره
في الاخبار السابقة من ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشاد للتحرز عن
المضرة المحتملة فيها فيكون تابعا لما يرشد اليه فقد تكون المضرة عقابا فيكون الاجتناب
حينئذ واجبا وقد يكون مضرة اخرى غير العقاب فيكون الاجتناب غير واجب لا
عقاب على ارتكابها واما ما نحن فيه وهو الشبهة الحكمية فهي من قبيل الثاني
اذ لا احتمال العقاب على تقدير الحرمة في الواقع اتفاقا لقبح العقاب على
الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين كما تقدم وعلى هذا فلا يكون الاجتناب
فيها واجبا من جهة التحرز عن المضرة المحتملة فيها غير العقاب وهي المراد من
الهلاك المذكور في قوله وهلك من حيث لا يعلم اي يقع في تلك المضرة
الثابتة في الشرع على تقدير الحرمة غير العقاب ثم التفت قده الى دفع ما يرد
على كلامه المذكور وهو انه اذا كان المراد من طرح الشبهات في النبوي
وكذا في كلام الامام ع هو الارشاد الصادق بمطلق الرجحان فلا يبقى
وجه لاستشهاد الامام ع بها على طرح ما خالف المشهور من الخبرين المتعارضين
لان طرحه واجب حينئذ قطعا فدفعه بقوله وانا بين لك ان المقصود
من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكون ح في مناسبة

ذكر كلام

ذكر كلام النبي ص المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب من المشتبه
بالحرام راجحا تفصيا عن الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر
الشاذ واجب ولا يخفى ان ظاهر العبارة لا يخلو من زيادة لان ظاهره
ان مراد الامام ع هنا مجرد التنظير ورفع الاستبعاد لا الاستشهاد وبيان حكم
مورد فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب مع ان ظاهر الخبر هو الاستشهاد بل
لا مجال للانكار للقطع باندراج الخبر المطروح في الامور فالاولى ان يقال ان
مراد الشيخ قده ليس كون ذكر النبوي لمجرد التنظير بل مراده ان معنى النبوي
لما كان هو الارشاد وهو اعم من الواجب والمندوب فيكون الاستشهاد صحيحا
باعتبار انطباقه لهذا الفرد الواجب واندراج هذا الفرد في ضمنه وكذا الكلام
في تثليث الامور في كلام الامام عليه السلام ثم بين حكمه كون طرح الخبر الشاذ
واجبا بان التحرز في تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى الحق واجب
اذ لو قصر في ذلك واخذ الخبر الذي فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير
ما هو الحجة فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع ثم امر
بالتامل هنا والذي يخطر بالفكر القاصر في بيان وجهه وان صرح الاستشهاد
الاجلي دائم ظاهر بكونه خاليا عن الوجه هو ان سؤال الراوي ليس في مقام
الحكم والفتوى بل ظاهره السؤال عن مقام العمل فتعليل عدم جواز الاخذ
بالخبر الشاذ بكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع لا يلائم جواز العمل بكل

ان ياخذ به احد في مقام العمل دون الفتوى والحكم مع انه غير جائز ايضا
فتدبر ثم قال ويؤيد ما ذكرنا من ان النبوي ليس واردا في مقام الالزام
بترك الشبهات امور احدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية
التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة
الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف للسياق فان سياق الرواية
آب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وليس الشبهة الموضوعية من الحلال
البين ولو بنى على كونها منه لاجل ادلة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة
الحكمية الثاني انه رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات
والهلاك من حيث لا يعلم والمراد منها جنس الشبهة لان الجمع المحلى باللام
وان كان ظاهرا في العموم الا انه قد يراد منه الجنس كما في قولهم في
تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فانهم ذكروا
ان المراد من المكلفين هو جنس المكلف ولهذا قالوا الجمع اخواص
الشيء في الفقه وكذا المراد منها ارتكاب جنس الشبهة لانه في مقام بيان
ما تردد بين الحلال والحرام لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع
مع انه ينافي استشهاد الامام عليه السلام ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة
لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على المجاز [illegible]
غير متعدد فقولنا وقع في مظنة الحرام فيتوقف الاستدلال على اثبات
كبرى من الخارج وهي ان الاشراف على الحرام او الهلاك من حيث لا يعلم محرم

من دون

من دون سبق علم به اصلا الثالث الاخبار المساوقة لهذا الخبر الشريف
الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها مع ما ورد من ان اخبارهم يفسر
بعضها بعضا منها قول امير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق انه خطب
وقال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه
عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك
ان يدخلها ومنها ما ورد من ان في حلال الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا
وفي الشبهات عتابا بالاولى لانه يتحقق في المكروهات ومنها غير ذلك
كما لا يخفى على من تأمل في الاخبار المذكورة في المقام هذا وقد اجاب بعض
من تأخر عن الاستدلال بالخبر المذكور اعني مقبولة عمر بن حنظلة ان الاستدلال
به انما يتم بناء على ما في كلام الامام من تثليث الامور وجعل حكم المشكل انه
يرد حكمه الى الله ورسوله او على النبوي المذكور في ذيله اما على الاول فتقريبه
[illegible] ان الخبر قد ورد في مقام السؤال عن الشبهة الحكمية فالمراد من
الامر المشكل هو الشبهة الحكمية فيدخل فيها ما نحن فيه اعني الشبهة التحريمية
وقد امر الامام عليه السلام بوجوب رده الى الله ورسوله فيدل على وجوب الاحتياط
فيها وحينئذ فالجواب عنه ان الامر المشكل هو الخبر الشاذ وقد بين الامام عليه السلام
حكمه في السابق بوجوب طرحه والعمل بالخبر المشهور فينافيه توجيه حكمه بعد ذلك
بان الخبر الشاذ حكمه الاحتياط فلا بد من ان يكون مراده هو الامر الواقع في

في الجواب الذي ذكره بعض من تأخر عن الاستدلال بالمقبولة

الخبر الشاذ وقال في مقام العمل بخبر الأخذ به ثم بيان عدم جواز انكاره و
الحكم بكونه كذبا غير صادر والايجاب رده الى الله والى رسوله بان يقول بان الاعلم
لعله صدر على جهة التقية او الاتقاء او لغير ذلك من الجهات الا ان الامر
الكل ثابت عندهم وان لم نكن مكلفا بالعمل به كما يشهد بذلك التصريح بذلك
في بعض الاخبار بان قال اذا بلغكم عنا حديث فان فهمتم وجهه
فاعملوا به والا فلا تنكروه بل ردوه الينا فلا دلالة فيه على وجوب الاحتياط
اصلا وفيه اولا ان احدا لم يلتزم في الاستدلال بجعل مناطه فقرة واحدة
بل مناط الاستدلال هو استفادة وجوب العمل بالاحتياط من مجموع فقرات
الحديث الى آخر النبوي وثانيا ان ما ذكره من كون الامر المشكل هو الخبر
الشاذ لكونهما كليين متساويين بحيث لا يوجد الافتراق ولا من جانب
فهو فاسد لكون الامر المشكل اعم من الخبر الشاذ من غيره من الشبهات
الحكمية فان كان مراده كون الخبر الشاذ من جملة افراده وصدق الامر المشكل
عليه فيدفع ما ذكره من التنافي بانه لا منافات بين بيان حكم المورد
خاص من حيث مقام العمل وبين بيان حكم آخر ~~وهو التوقف~~ لموضوع
اعم منه من جهة اخرى وهو التوقف من حيث مقام الفتوى وحاصل الجواب
انه تم الاستدلال لوجوب العمل بالاحتياط بملاحظة مجموع الحديث الى
اول النبوي فنقول انه ع قد بين حكم الخبر الشاذ بالامر بوجوب طرحه ثم علله بانه
دل على وجوب الاحتياط لانه قال ان الخبر المشهور ليس فيه ريب بشمل الريب

ان اراد منه مع

الموجود

الموجود في الخبر الشاذ فاستفيد منه ان كل ما كان فيه ريب كثير بالنسبة الى مقابله
فهو واجب الطرح ولا يجوز العمل به وليس هذا الا هو الاحتياط والاخذ بالاوثق
ثم بين وجوب التوقف ايضا في مقام الفتوى وعدم العلم بنفس الامر
في مطلق الشبهة الحكمية فلا ندعي دلالة قوله يرد الى الله ورسوله الا على وجوب
التوقف لا على وجوب الاحتياط في العمل ايضا ثم قال البعض المذكور انه قد
تحصل مما ذكرناه ان المراد من الامر المشكل والشبهات في الحديث تحقق
الاشتباه بالنسبة الى الحكم الواقعي الاولي ولو ورد فيه حكم ظاهري ايضا فعلى هذا
فيكون الشاذ داخلا في المشتبه وان علمنا بوجوب طرحه ظاهرا بسبب قيام الحجة
الظاهرية على خلافه وهذا الخلاف ما صرح به صاحب الفصول بكون المراد من
المشتبه هو ما لم يعلم حكمه اعم من الواقعي والظاهري فعلى هذا لا يكون الخبر الشاذ داخلا
في المحرز بين الغي وليس المشتبه عبارة عن مثل تكافؤ النقلين المتعارضين بحيث
لا يكون في احدهما مرجح على الآخر اصلا فالثمرة بين ما ذكرنا وبين ما ذكره صاحب
الفصول تظهر في مثل الخبر الشاذ وفي تعارض الاحتمالين المجردين عن النص
فان كان احدهما راجحا من الآخر فيكون الراجح داخلا في بين الرشد والمرجوح
داخلا في بين الغي وان تكافئا فيكونان داخلين في المشتبهين وانا بناء على مختارنا
فيكون المرجوح وكذا المتكافئين داخلين في المشتبه ولكن لا يبعد ان يكون الحق
ما ذهب اليه صاحب الفصول لان ما ذكرنا من حمل المشتبه بما لم يعلم حكم الواقعي
يستلزم دخول الخبر المشهور والاحتمال الراجح ايضا في المشتبه وهو مناف

الثاني الجواب الذي ذكره بعض من تأخر

لظاهر الحديث و الفتوى لكون العمل به واجبا فضلا عن رجحان تاركه ولكن
بناء على مختار صاحب الفصول من التعميم فلا يتم الجواب الذي ذكرناه
لانه اذا علم وجوب طرح الخبرين اذ من جهة امر الامام عم به في الفقرة
الاولى من الحديث فيكون داخلا في بين الرشد من جهة ثبوت الحكم
الظاهر فيه فلا يدخل في الخبر الامر المشكل فلا منافي فيه الحكم بوجوب
الاحتياط في الامر المشكل في الفقرة الثانية لا بناء على ارادة ذلك
من قوله فردوه الى الله والى رسوله ص فتم الاستدلال المذكور واما على الثاني يعني
بناء على كون النظر في الاستدلال الى التثليث فيتوقف توضيح الكلام فيه على
ذكر المحتملات في التثليث المذكور ثم الجواب على مقتضاها فنقول قوله فمن
ترك الشبهات يحتمل ان يكون اللام للاستغراق ويحتمل ان يكون للجنس
الافرادي ويحتمل ان يكون للجنس الجمعي بان يراد منه جنس الجماعة تصدق
على الشبهة الواحدة بناء على الثاني دون الثالث حيث لا يصدق جنس الجماعة
على ما دون الجماعة الواحدة وعلى كل من التقادير الثلاثة فالمراد من المحرم
اما هو المحرم الواقعي الغير المنجز او المحرم الفعلي المنجز بان يراد من
ارتكب شرب التتن فيلزم القطع بانه يرتكب محرما فعليا من المحرمات
كشرب الخمر وغيره بسبب اخبار المعصوم بذلك فيجوز تفسيق احد بمجرد
ارتكابه للشبهة ولكن اللام في المحرمات يتعين حمله على الجنس على جميع
التقادير لامتناع الوقوع في جميع المحرمات الواقعية او المحرمات الفعلية

الا

المنجزة بتمامها ثم على كل من التقادير الستة فاما ان يكون المراد من الوقوع
معناه الواقعي او الاشراف على الوقوع في المحرم اذا تمهد ذلك فنقول اما
على الاحتمال الاول وهو حمل اللام في الشبهات بمعنى الاستغراق كما جعله الفاضل
القمي مبنى الاستدلال للاخباريين فيتوجه حينئذ ان استلزام ارتكاب جميع
الشبهات الوقوع في المحرم لا يثبت حرمة ارتكاب بعض الشبهات لعدم
وجود الملازمة في ارتكاب البعض بالنسبة الى الوقوع في المحرم فلا يدل
على ما هو مدعى الاخباريين من حرمة ارتكاب آحاد الشبهة مع قطع النظر عن
ارتكاب الآخر ولا يمكن دفع هذا الايراد بانه اذا كان ارتكاب الجميع حراما فيكون
ارتكاب البعض ايضا حراما من باب المقدمة ولا اشكال في حرمة المقدمة
اذا كان من قبيل الجزء والمركب فالاولى ان يقال ان الظاهر من مثل هذا الخطاب
اذا عرض على العرف هو ارادة الجنس دون الاستغراق مضافا الى عدم
امكان ارادة معنى الاستغراق من المعصوم لاستلزامه الكذب لانه اذا
فرضنا انحصار شبهة احد في الواجبات الواقعية بان تحقق جملة من الواجبات
انها من قبيل المحرمات وشك في كونها حراما او حلالا فهذا الرجل لو ارتكب
جميع شبهات نفسه لما وقع الا في الواجب لا في المحرمات
ايضا انه ع قد جعل الشبهات في مقابل الحلال البين والحرام البين مع كونهما
مفردين والامام ع قد عبر عن الشبهات بقوله وامر مشكل بصيغة المفرد فظهر
ان حمل اللام على الاستغراق لا وجه له كما ذكره المجيب و نقول اما ما اورد على

في ذكر الجواب الذي ذكره بعض من تأخر عن حديث التثليث

الفاضل القمي ره من ان ثبوت حرمة ارتكاب الجميع يستلزم لحرمة البعض ايضا لقاعدة المقدمة الجزئية ففيه ان ذلك لا يستلزم حرمة ارتكاب البعض لو لم يكن على وجه المقدمية كما اذا فرضنا عدم كونه بانيا على ارتكاب الجميع او علمنا تعذر ارتكاب الجميع في حقه مع ان الفاضل القمي ره صرح بان الكلام في مطلق الشبهة بل ليس الكلام فيما اتاه بعنوان كونه مقدمة للوصول الى الحرام ثم ان ما استشهد به على عدم كون اللام للاستغراق من لزوم الكذب بالنسبة الى ما فرضه من كون شبهات احد منحصرا في الواجبات فهو في غير محله لو جوب اخراجه عن مدلول الرواية من جهة كونه مشتركا الورود بالنسبة الى الارادة الجنسية ايضا واما ما ذكره من دعوى التبادر وشهادة سائر فقرات الحديث على ارادة الجنس فهو حق لكنه صار غنيا عن ذكر سائر التقادير المتصورة حين حمل اللام على الجنس من ارادة الاشراف من الوقوع ونحو ذلك ولذا تركناها وقال اما التقدير الثاني وهو كون اللام للجنس ومراده منه الجنس لا الافراد كما صرح فيما تقدم يكون الجنس الجمع العدمي الجميع فهو على وجوه الاول ان يراد منه كون ارتكاب جنس الشبهة موجبا للوقوع في المحرم الواقعي المتحقق في ضمن الشبهة وهذا مما لا يصح ارادته الا على فرض كون جميع الشبهات الحرمية من قبيل المحرمات الواقعية وهو مبين العدم ولم يدعه احد من الاخباريين ايضا الثاني ارادة كون ارتكاب جنس الشبهة موجبا للوقوع في المحرم القطعي الخارج عن الشبهة بان يقال ان من ارتكب الشبهة فلا بد من وقوعه في ارتكاب المحرم

وهذا ايضا كسابقه في القطع بعدم ارادته الثالث ان يراد منه كونه موجبا للاشراف على الحرام وهذا على وجهين الاول ان يكون المراد ان من ارتكب جنس الشبهة يكون مشرفا على الوقوع في المحرمات القطعية الخارجية من جهة كونه مورثا للجرأة وعدم المبالاة وهذا المعنى هو الذي اراده الاكثر كما استشهد بذلك قوله ص في خبر آخر الا ان لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما ان راعيا لو رعى الى جانب الحمى لم يلبث غنمه ان تقع في وسطه فدعوها فلا تدل الرواية على كون ارتكاب نفس الشبهة حراما اذ الثابت فيه بحكم الرواية هو الاشراف على فعل المحرم ولا دليل على كون الاشراف على الحرام حراما مطلقا نعم يستفاد منه رجحان الاجتناب عن الشبهة لذلك بناء على ما ذكرنا يكون الهلاك المقصود فيها في ارتكاب ذلك المحرم المعلوم الخارجي وهو معلوم حكمه فما معنى قوله وهلك من حيث لا يعلم الا ان يقال معناه انه يقع في هلاكة ذلك المحرم المعلوم علما كان او غيره ولا يدري انه من حيث انه عرض له الخذلان وحصل له هذه الجرأة لفعل المحرم ولم يعلم انه من جهة ارتكابه للشبهات الثاني ان يراد منه كون ارتكاب جنس الشبهة موجبا للاشراف والقرب الى الوقوع في الحرام الموجود فيما بين الشبهات بمعنى انه قد يصادف الحرام الواقعي وهذا المعنى هو الذي فهمه الاخباريون من الرواية وفيه مع اظهرية المعنى الذي ذكرناه اولا منه انه ذلك ايضا لا يدل على حرمة ارتكاب مطلق الشبهة الا بضميمة مقدمة خارجية وهو قولنا ان كل اشراف وقرب الى الحرام او ان كل احتمال مصادفة الى الحرام

في ردّ كلام بعض من تأخّر في حديث التثليث

حرام وهو اول النزاع فحينئذ فلا يثبت من النبوي المذكور الا استحباب الاجتناب
عن الشبهات فان قلت فعلى هذا فلا يتم استشهاد الامام ع به على ما ذكره من
وجوب ترك العمل بالخبر الشاذ قلت اما على ما اخترناه من دخول الخبر الشاذ
في الامر المشكل الذي بين الغي فلا بد من حمله على ارادة التنظير لمجرد التقريب
لا على ارادة التمثيل والاستشهاد لان المراد من الشبهة في النبوي بناء على ان الشك
هو ما تساوى طرفاه لا مثل الخبر الشاذ المرجوح لان المفروض وجوب الاجتناب
عنه فكيف يحكم باستحباب تركه ودعوى دخوله في الحرام البين خلاف المفروض
فيما اخترناه من عدم دخوله في بين الغي وبيان المناسبة بين المقامين هو انه
اذا كان الاجتناب في مجرد احتمال الضرر مستحبا فمقتضاه ان يكون الاجتناب
في الخبر الشاذ المرجوح واجبا ولعله الى ما ذكرنا يرجع ما ذكره الفاضل القمي ره
من قوله في بيان وجه المناسبة انه اذا كان ارتكاب الشبهة لاحتمال المحرم
مكروها فيكون ارتكاب الخبر الشاذ الذي كان خلافه راجحا حراما بالطريق الاولى
والا فان اراد من الاولوية معناها الحقيقي فهو غير جارية هنا ولهذا نقول
لا يخفى ما في كلامه من التساقط لانه لم يظهر منه وجه تخصيص الامر المشكل في
كلام الامام ع بالخبر الشاذ مع منافاته لظاهر الحصر لا يتسنى له الا اخراج الخبر الذي
شاذ فيه الاحتمالان عن الامر المذكور في كلامه ع لعدم دخوله في بين الرشد ولا في
بين الغي ولا في امر المشكل بناء على دعويه من اختصاص المشكل بالشك وكذا لم يظهر
وجه لتخصيص المشتبه في النبوي بالاحتمال المساوي مع منافاته لظاهر الحصر ايضا

لخروج الخبر الشاذ عن جميع الاقسام المثلثة بناء على كلامه مع استهجان التفكيك
بين التقسيم المذكور في كلام الامام ع وبين النبوي لظهور اتحادهما سيما فيما تفرقا
الى انه اذا التزم بالتفكيك بينهما فلا ينافي عدم دخول الخبر الشاذ في بين
الغي في الاول كونه داخلا في الحرام البين في الثاني فلا داعي حينئذ الى ان
يدعي دخوله في الحرام البين في النبوي حتى يتم الاستشهاد ولا يحتاج الى حمله
على التنظير هذا كله حال دعواه بناء على ما ذهب اليه صاحب الفصول من كون الخبر
الشاذ داخلا في الخبر الشاذ بين الغي واختصاص الامر المشكل بالاحتمال
المساوي فالجواب بما ذكره ره من ان ظاهر الخبر هو ثبوت الهلاك والعقاب
في المحرم الواقعي المجهول وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب زوال حرمته الفعلية
وليس فيه دلالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهره عدم
تحريمه وتقريبه انه هلاك من حيث لا يعلم اذ لو كان نفس الشبهة حراما مطلقا لكان
الهلاك من حيث يعلم والظاهر من الهلاك هنا انما هو العقاب وهذا خلاف
ما اتفق عليه كلمة الفريقين فلا بد من ارتكاب التأويل فيه اما بحمل التحريم
على ما ذكره او على من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرنا وقد نبهنا على بعض
وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايضا على معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهات
لم يبال بارتكاب المحرمات بعض المحرمات المعلومة الخارجية لان الخاصية في
فعل الشبهة مطلقا كما يكشف عنه اخبار المعصوم او اذا صادف الحرام وهي
كونها مورثة لقساوة القلب والتسامح في فعل المحرم او تقربها الى المحرمات

في ذكر الدليل العقلي على وجوب الاحتياط

فاذا تجرى المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات يعني كان الشبهات نصف
حرام بسبب احتمال الحرمة فيها فيكون الهلاك باعتبار فعل الحرام الفعلي الخارجي
دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها فقوله وهلك من حيث
لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرام المهلك به من حيث لا يعلم لجهله بانه
الذي اورثت فيه القساوة لا لكبرة او الجهل بان ارتكاب الشبهات
تودي الى ذلك ومع ذلك لا يدل على تحريمها واما الدليل العقلي على وجوب الاحتياط
فيقرر بوجوه الاول انا نعلم قبل مراجعة الادلة الشرعية ولو بملاحظة حال
الشرع الثابت ضرورة عند كل متشرع حتى العوام ايضا او من جهة ملاحظة الادلة
اجمالا انا قبل مراجعتها تفصيلا بوجود محرمات كثيرة في الشرع والواجب
بمقتضى قوله تعم وما نهيكم عنه فانتهوا ونحوه هو اليقين بالخروج عن عهدتها
باجتنابها او باليقين بعدم العقاب بسبب قيام الامارة المعتبرة على الاذن في
فعلها او عدم العقاب فيها او على تقدير حرمتها واقعا فاذا راجعنا الادلة الشرعية
وعلمنا مقتضاها فلا يحصل اليقين بالخروج عن عهدة جميع تلك المحرمات
فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل ان يكون منها اذ لم يكن هنا دليل شرعي يدل على حليته
اذ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والاخباريين
فان قلت بعد مراجعة الادلة نعلم تفصيلا بحرمة امور كثيرة وبعد اخراجها
لا يبقى العلم الاجمالي بوجود الحرام في الباقي فلا يحصل العلم اليقين بالاشتغال
فيما عدا المعلوم بالتفصيل وبعبارة اخرى العلم الاجمالي انما هو قبل مراجعة

الادلة

الادلة واما بعدها فليس هنا علم اجمالي قلنا ان فرض حصول العلم التفصيلي بمراجعة
الادلة بكون ~~[illegible]~~ بالحكم الواقعي فذلك يوجب ارتفاع العلم الاجمالي
لكن كل من راجع في الفقه يعلم ان ذلك غير متيسر الا نادرا وان اريد من العلم الظن
المعتبر من الشارع فهو لا يوجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم
اجمالا اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه فان كان تحريما
صار ذلك كانه احد المحرمات وان كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب
على فعله وان كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات
الواقعية في مضامين تلك الادلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها بل ولا يحصل
الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة اجمالا وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة
من الافعال كالعلم التفصيلي بها لان العلم التفصيلي بنفسه ينافي ذلك العلم
الاجمالي لانتفاء الاحتمال واحتمال التعلق حينئذ واما بقاء احتمال محرم
آخر في الباقي فهو احتمال بدوي كان منكوئا في حال العلم الاجمالي ايضا بخلاف
الظن فانه غير مناف له وان كان معتبرا شرعا على الوجه المذكور لبقاء الاحتمال
معه نعم لو كان هناك احد وجوه ثلثة الاول ان يكون الشارع قد جعل الادلة
مميزة للواقع بان يقول ان كل ما هو مؤدى الادلة فهو مطابق للواقع بمعنى
انه ليس فيها ما يكون مخالفا للواقع الثاني ان يكون لنفس الدليل بيان
ودلالة على انحصار المحرمات الواقعية المعلومة اجمالا في مؤديها بان يقوم
البينة مثلا على ان النجس الذي علمت بوجوده هنا بين الانائين انما هو هذا

في الجواب عن الدليل العقلي

هذه الاناء الاخير الثالث ان ينقلب التكليف الى موارد حجايا تها بحيث يكون هو
المكلف به دون الواقع ونقول بالتصويب فعلى احد هذه الوجوه لا ريب
في حصول اليقين بالبراءة بمراعاتها ولكن من المعلوم انتفاء جميع الوجوه الثلثة
فلا ينفع مجرد الاذن بالادلة والجواب بوجهين الاول ان العلم الاجمالي وان
قلنا بكونه منجز التكليف الا ان الواقع من حيث هو انما هو مكلف به للقادر من
تحصيل العلم به واما غير القادر فالمكلف به له انما هو الواقع بحسب تادية الطرق
اليه لا الواقع من حيث هو حتى يلزم التكليف بالمحال ولا مؤدى الطرق
من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه لان هذا هو المتحصل من ثبوت
الاحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وعلى هذا
فيقال عن المواضع التي قامت الادلة على حرمتها مما حصل الشك في حرمته
واقعا لا يكون مما هو مكلف به فعلا ولو كان حراما في الواقع اذ المفروض
انحصار المكلف به لغير القادر في الواقع الذي ادى اليه الطرق المذكورة
الثاني ان بعد تسليم التكليف فعلا بالمحرمات الواقعية نقول ان من المقرر
في الشبهة المحصورة كما سيجيء انه اذا ثبت في الشبهات المحصورة وجوب
الاجتناب عن جملة منها لدليل اخر غير التكليف المعلوم المتعلق بالعلم
الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الاجمالي
هو هذا البعض المعلوم حرمته تفصيلا فاصالة الحل في البعض الاخر غير معارضة
بالمثل سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة

احد الانا

احد الانائين تفصيلا فوقع قذرة في احدهما المجهول فانه لا يجب الاجتناب
عن الاخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا ام كان لاحقا كما في مثال الغنم المذكور
فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل
بالبينة وسيجيء توضيحه انشاء الله وما نحن فيه من هذا القبيل كما ذكره الشيخ قدس سره وحاصل ما ذكره
هنا كما في توضيح هذه القاعدة هو ان العلم الاجمالي اشترط في تاثيره ان يكون التكليف
منجزا على جميع التقادير واما فيما علم تفصيلا بوجوب الاجتناب عن البعض المعين
فليس كذلك لانه اذا كان علما تفصيلا بنجاسة اناء معين ثم علم بوقوع قطرة
من البول في واحد من الانائين الذين هو احدهما فلا يكون التكليف منجزا
على بعض التقادير اذ لو فرض وقوعه في الاناء النجس المعلوم سابقا فلا
يوجب حدوث تكليف اخر بالاجتناب لان المفروض تنجز التكليف
بالاجتناب قبل وقوعه فيرجع الشك الى حدوث التكليف وعدمه وليس
من قبيل الشك في المكلف به بعد العلم بالتكليف المنجز نظيره اذا كان بعض
اطراف الشبهة غير مبتلى به للمكلف لانه لا يتنجز على المكلف بالنسبة اليه
على سبيل التنجيز فلا يعلم ثبوت التكليف المنجز على كل تقدير وكذلك فيما قامت
البينة على نجاسة احد الانائين معينا فلا يبقى العلم بالتكليف المنجز بسبب
النجاسة السابقة على جميع التقادير اذ لو كان وقع في الاناء الذي قامت
البينة على نجاستها لم يحصل بسببه تكليف جديد بالاجتناب اذ المفروض تنجز
التكليف بالاجتناب عنها فنحن من قبيل الشك في اصل التكليف فيرجع

في الجواب عن الدليل العقلي بما ذكره بعض من تأخر

الى اصالة الحل في الاناء الآخر السليمة عن المعارض وهكذا فيما نحن فيه اذ لا فرق
بين قيام البينة في الموضوعات الشخصية او قيام دليل معتبر في الموضوعات
الكلية في كونه موجبا لتنجز التكليف بوجوب الاجتناب عما دلّ على حرمته فافهم
واغتنم واجاب بعض من تأخر عن الدليل العقلي المذكور بوجهين آخرين الاول
انا نقول ان الشارع اعتبر الادلة الظنية في مقام تشخيص الواقع وتمييزه وجودا
وعدما لانه قد كلف بالمحرمات الواقعية ابتداء ثم سئل عن الطريق الى
معرفتها فامر بالرجوع الى تلك الادلة فصار التكليف الى وجوب الاجتناب
عما قامت الادلة على حرمتها وحصه فيه انه ان اراد من جعل الادلة
مميزة للواقع اخبار الشارع بمطابقة جميعها للواقع وانتفاء احتمال تخالفها
كما هو ظاهر كلام المستدل في مقام الاستدلال حتى فيه عليه انه لم يثبت
اخبار الشارع بذلك بل قد ثبت اخباره بوجود المخالفة فيها كما هو معلوم بالوجدان
ايضا وان اراد منه تكليف الشارع بالواقع بحسب تادية هذه الادلة الى الواقع
من حيث هو لا بعنوان انها من حيث هي فهذا راجع الى الوجه الاول الذي ذكره
الشيخ قده كما حكيناه آنفا الثاني ان يقال ان الاسلم وجود العلم الاجمالي قبل مراجعة
الادلة الا بالمحرمات الثابتة فيما بين الادلة اذ الاشياء لحصول العلم
بما سواها ولا طريق الى علمنا بالواقع غير هذه الادلة لا اجمالا ولا تفصيلا
وما يرى من ثبوت العلم الاجمالي المذكور للعوام ايضا فمنشأه ايضا اخبار المطلعين
بهذه الادلة بالمحرمات الموجودة فيما بينها وهو [illegible] وهذا الجواب حسن جدا

الوجه الثاني

الوجه الثاني من تقرير دليل العقل ان الاصل في الافعال الغير الضرورية
الحظر كما نسب الى طائفة من الامامية فيلزم العمل به حتى يثبت الاباحة الشرعية
والمفروض عدم ورود الاباحة فيما لا نص فيه وما ورد على تقدير تسليم دلالته
معارض بما ورد من الامر بالتوقف والاحتياط فالمرجع الى الاصل ولو تنزلنا
عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان فيه ما احتج عليه في العدة بان الاقدام
على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة وقد جزم بهذه
القضية السيد ابو المكارم في الغنية وان قال باصالة الاباحة كالسيد المرتضى
تعويلا على قاعدة اللطف وانه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه
ولكن قد سبقه الشيخ قده بذكر الجواب عنها في العدة بانه قد يكون المفسدة
في الاعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف وهو اجاب
عنه الشيخ [illegible] الامام المرتضى قده بعد تسليم استقلال العقل بوجوب دفع الضرر
بعين الضرر الواقع لا الضرر المحتمل انه ان اريد من المفسدة المحتملة في الافعال فيما
يتعلق بامر الآخرة من العقاب فيجب نفيه بما [illegible] قبح العقاب بلا بيان
فهذه المفسدة مامونة مع عدم البيان وان اريد غيره مما لا يدخل في عنوان
المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل ايضا فالاولى ان نقول ان وجوب دفعها
غير لازم عقلا عنه ولو كانت معلومة اذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن
الضرر المقطوع اذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوز الشارع بل امر به
في بعض الموارد كالامر بالجهاد ونحوه مع القطع بوجود الضرر الدنيوي فيه وذا [illegible]

ولا يخفى ان الشيخ [illegible] فنظر الشيخ الى [illegible] بالجواب للسيد منه

في التنبيه على امور الاول في عدم الفرق في اعتبار اصالة البراءة بين افادتها الظن وعدمها

على تقدير استقلال العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي ايضا فيكون ما اشتبه
الى ما نحن فيه من قبيل الشبهة الموضوعية اذ المحرم هو مفهوم الاضرار
وصدقه في هذا المقام مشكوك فلا يترتب العقاب على ارتكابه بالاتفاق
كما اذا شك في وجود السم في اناء او كون هذا المائع خمرا وينبغي التنبيه
على امور الاول لا فرق في اعتبار اصل البراءة بمقتضى الادلة المتقدمة بين
افادته الظن بعدم وجود الحكم في الواقع وبين عدم افادته الظن بذلك
وانما هي قاعدة عقلية يفيد القطع بعدم العقاب وعدم الاشتغال وان
لم يفد الظن بعدم وجود الحكم الواقعي بل لو اتفق افادته ذلك ايضا
لم يكن معتبرا ايضا بغير في مقام التعارض لسائر الامارات الظنية لكن يظهر
من جماعة كونه من الادلة الظنية كالفاضل القمي (ره) ومنهم صاحب المعالم حيث
قال في دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع من ادلة الانسداد
ان اصل البراءة لا يفيد غير الظن ومنهم شيخنا البهائي (ره) ولعل هذا هو المشهور
بين الاصوليين حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البراءة السابقة بل لا ريب
في ان اعتبار الاستصحاب عند القدماء الى زمان والد الشيخ البهائي بل جميعهم
كان من باب افادته الظن الشخصي او نوعا بل ظاهر المحقق في المعارج الاطباق
على التمسك بالبراءة الاصلية حتى يثبت الناقل وقد عرفت انه لو حصل الظن من
الحالة السابقة فلا يعتبر لعدم الدليل على اعتباره والاجماع انما هو على العمل على طبقها

ولا يحتاج

ولا يحتاج اليه بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم العقل الامر الثاني ان من
شروط اعتبار اصالة الحل واصالة البراءة بل وكذا سائر الاصول عدم وجود
اصل موضوعي في مورده يكون حاكما عليها مثال ذلك انه اذا شك في نوع
حيوان كالارنب من حيث حلية الاكل فان علم بقبوله التذكية بمعنى ان يعلم انه اذا ذبح
مع الشرائط المعتبرة في التذكية يكون مؤثرا في طهارة ما يقبل الطهارة من اجزائه
كلحمه وجلده وغيرهما فحينئذ يجري اصالة الحل من غير مانع واما لو شك في حليته
من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لان اللازم في الحكم بالحل
في اشخاص هذا النوع هو احراز التذكية فيه لقوله تعالى الا ما ذكيتم وهو
غير متحقق هنا لانه اذا ذبح شخص من هذا النوع مع اجتماع سائر شرائط التذكية
فيحصل الشك في ثبوت التذكية فيه لان من شرائطها قابلية المحل
وهي مشكوكة هنا فيجري اصالة عدم التذكية ويكون حاكمة على اصالة الحل
فيكون الحيوان في حكم الميتة هذا وقال بعض من تاخر في تحقيق المقام
انه بعد ما علمنا ان في الشريعة حكمين لموضوعين احدهما الحل والحرمة والاخر
قبول التذكية وعدم القبول وعلمنا ايضا ان من الحيوان ما هو حلال
كالغنم وما هو حرام كالسباع وما هو قابل للتذكية كالغنم ونحوه وما ليس
كذلك كالكلب والخنزير وما هو مشكوك في الامرين كالبغل فاذا حصل
الشك في قطعة لحم مطروح في الارض مع العلم بكونه من حيوان قابل للتذكية بان
يعلم كونه لحم الغنم وان شك في حليته من جهة الشك في ثبوت التذكية

الامر الثاني في الشرائط عدم وجود الاصل الموضوعي في مورد اصالة الحل

فيه وعدمه فلا ريب في جريان اصالة عدم التذكية هنا وعدم جريان اصالة الحل
وهذا وان كان خارجا عما نحن فيه لكونه من قبيل الشبهة الموضوعية وعدم كون
الشك في الحكم الكلي الا ان ذكره لاستيفاء الاقسام في المقام وان شككنا في
تحقق التذكية في اللحم الكائن من حيوان علم بكونه قابلا للتذكية بسبب
فقدان ما شك في اشتراطه في التذكية كاستقبال الذابح نفسه مع كون مقاديم
الحيوان الى القبلة فيرجع الشك في اللحم الشخصي المزبور الى الشك في الحكم
الكلي وهو الشك في شروط اصل التذكية فجريان اصالة الحل حينئذ يبتني على
القولين في كون التذكية مجملا او مبينا ذهب بعضهم الى الاول وتبعه صاحب
الجواهر استنادا الى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وردّه في كشف اللثام بان
ثبوت الحقيقة الشرعية في مثل الصلوة والصوم من الفاظ العبادات التي شاع
في كلام الشارع غير مسلم فكيف بثبوت الحقيقة الشرعية في مثل لفظ التذكية
بل الحق ان المراد منه المعنى العرفي والتحقيق ان معناه في اللغة هو التطهير
كما يقال ذكت الارض اي ذكاة الارض يبسها وذكّ قلبك بالادب فان المراد
منها في جميع هذه الامثلة الطهارة ولما كانت الطهارة في نظر العرف تختلف
بحسب الموارد والاشياء صح للقائل بالاجمال بعد تسليم كونه مستعملا في المعنى
اللغوي اعني التطهير ان يقول انا لا نعلم ان التطهير في الحيوان ما ذا الحيلة في
نظر الشارع فيكون المصداق المحقق للمفهوم المبين مجملا حينئذ ولا حاجة
في دعوى الاجمال الى دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ التذكية كما يقع

لمدعي

لمدعي كونها مبينا ان يقول ان التطهير في نظر الشارع هو ما يتحقق به التطهير
في نظر العرف وهو الذبح فيكون المراد من التذكية هو الذبح ولذا صرح بعض
اهل اللغة كما في نهاية ابن الاثير ان التذكية بمعنى الذبح اذا تمهّد ذلك
فعلى الاجمال على الوجه الذي ذكرناه وهو الحق فلا يصح الرجوع الى اصالة الحل
والبرائة لعدم تحقق التذكية والاصل عدمها وعلى الثاني فيتوجه الرجوع
الى اصالة الحل اذ المفروض تحقق التذكية بمعنى الذبح والاصل البرائة عن
الشرط الزائد عدى ما علم اشتراطه بالدليل واقول ومن هنا يعلم الحال فيما لو
كان الشك في اصل قابلية نوع من الحيوان للتذكية كالارنب مثلا فعلى القول
بالاجمال في معنى التذكية لا يصح اجراء اصالة الحل في اللحوم الشخصية من
الحيوان المفروض لجريان اصالة عدم التذكية ولو بعد ذبحه مع اعمال سائر
الشرائط لان من شروطها قابلية المحل وهو مشكوك حينئذ واما بناء على القول
بكون معناها هو الذبح وكونها مبينا فلا يجري اصالة عدم التذكية في اللحوم الشخصية
من الحيوان المذكور بعد فرض ذبحه والاصل البرائة عن شرط زائد على ما
علم اشتراطه فيجري اصالة الحل ولعل مراد هذا البعض ايضا من ذكر هذا التفصيل
الاشارة الى ما ذكرناه للتنبيه على ما يتوجه من ذلك في الظاهر على الشيخ قدس سره من الايراد
النظر حيث اطلق جريان اصالة عدم التذكية في هذا الفرض ومنع جريان اصالة
الحل مطلقا من دون ابتنائه على القولين والجواب عنه ان مراد الشيخ من
ذكر مسئلة التذكية لما كان هو التمثيل لا نفيه الاصل الموضوعي من جريان اصالة

فيما ذكره بعض من تأخر في تحقيق المقام

الحل كما نتكلف فيه لامية المثال بناء على التحقيق في المسئلة وليس مراده
تنقيح مسئلة التذكية حتى يلزم التعرض لجميع احتمالاتها مضافا الى امكان
ان يق بعدم جريان اصالة الحل في المثال المفروض اعني ما كان الشك في اصل
قابلية النوع ولو بناء على القول بكون التذكية شيئا بسيطا لان شرطية قابلية
المحل معلوم ولو من الخارج وانما الشك في وجود هذا الشرط المعلوم اشتراطه
في هذا المصداق فلا معنى لاصالة البراءة عن اشتراطه نظير ما لو شك في كون
آلة الذبح حديدا مع فرض العلم باشتراط الحديد فيجري اصالة عدم التذكية
في المثال المفروض مطلقا ولو على القول بكونها شيئا بسيطا فما ذكرناه هنا انما يجيء
بيانا لما افاده في المقام ثم قال البعض المذكور انه يشترط في جريان اصالة
الحل امران الاول ان عدم القول بكون مورده هو الحل الواقعي الثاني
عدم وجود دليل اجتهادي على الاباحة بان لا يثبت بالعمومات مثل
قوله انما الحرام ما حرم الله في كتابه ونحو ذلك وكذا عدم ثبوت الحرمة ايضا
بالدليل الاجتهادي في المورد انتهى كلامه واذ عرفت ذلك فنقول قال
الشهيد الثاني في الروضة تبعا للمحقق الثاني انه لو تولد حيوان من طاهر و
نجس يلحق بما كان تابعا له في الاسم ولو من غيرهما وان لم يكن له مماثل فيحكم
بطهارته وحرمة لحمه للاصل في الحكمين واورد عليه الشيخ قده بان الحكم بالحرمة
لا وجه له لان المراد من الاصل بالنسبة اليها ان كان هو اصالة عدم التذكية
من جهة فرض الشك في قابلية الحيوان المذكور للتذكية وعدمها فحينئذ

والظاهري ٢

يرد عليه ان الدليل ان الشك في الحيوان المذكور في كونه حلالا او حراما
من حيث هو هو سواء كان قابلا للتذكية ام لا وليس الشك في حرمته من حيث
قبوله التذكية وعدمه اثباتا ان هذا انما يتم مع عدم وجود عموم يدل
على ان الاصل في كل حيوان هو القبول للتذكية الا ما خرج بالدليل
وقد ادعى العموم المذكور بعضهم وان كان المراد هو استصحاب حرمته
الثابتة قبل التذكية فيدفعه ان ثبوت الحرمة في حال الحيوة
انما كان لاجل كونه غير مذكى وكونه من الميتة على ان تكون معنى الميتة هو
الغير المذكى مطلقا واما بعد تذكيته مع فرض ثبوت قابليتها فيتحقق
تبدل الموضوع الى موضوع اخر ولا يصح استصحاب الحرمة الثابتة
للموضوع الاول للموضوع الاخر وهو المذكى فلا وجه لرفع اليد عن
اصالة الحل والاباحة هنا وقال بعض من تأخر في الانتصار لما اورده
على الشق الاول بان العموم المذكور مقرر عند الاصحاب وقد اعترف
به الشهيد الثاني في المسالك فلا وجه لما نسبه هنا باصالة عدم التذكية
ويدل على العموم المذكور ايضا قوله انما الحرام ما حرم الله ثم انه حيث ان حرمة لحم
الحيوان المذكور في قابلية التذكية ليس في القرآن وفيه انه بعد جريان
اصالة عدم التذكية فيه يصير داخلا في ما حرمه الله في القرآن بقوله الا ما
ذكيتم لان الاصل الموضوعي يخرج الموضوع عن تحت عموم الحل المذكور

في كتابه ٢

في توجيه كلام الشهيد الثاني في الحيوان المتولد من طاهر ونجس

ثم ان بعض من تأخر ذكر في المقام تفصيلا لا بأس بالاشارة اليه وهو
انه يمكن توجيه ما تقدم من كلام العلمين بان المراد اما هو الكلام في خصوص
الحيوان المتولد من طاهر ونجس من حيث الشك في حله او الكلام في مطلق
الحيوان المشكوك في حليته فيكون ذكر هذا النوع من قبيل الانطباق وكونه فردا
من افراد الكلي المزبور واما على الاول فيمكن التوجيه بوجوه ثلثة الاول ان يكون
المراد من الاصل هو القاعدة والمراد منها هنا قاعدة الاولوية وبيان ذلك
انه قد ورد النص في حرمة الحيوان المتولد من الطاهرين اذا ارتضع من
خنزير مع ان اصل التكون لم يكن فيه من النجس فما كان اصل تكونه
وقوام ذاته من النجس يكون نجسا بطريق اولى ولا يتوهم انهم يتعدون من
مورد النص الى ما لو ارتضع المتولد من طاهرين من الكلب ثم يحكمون
بحرمته لان هذا من قبيل القياس المنهي عنه بخلاف ما نحن فيه لثبوت
الاولوية فيه ويمكن الاستيناس لذلك بما ورد في حرمة المتولد من الحيوان
الموطوء للانسان وفيه منع ثبوت كون المناط في حرمة رضيع الخنزير
هو التغذي بالنجاسة ومنع الاولوية في ما نحن فيه لاحتمال ان يكون ما نشر
الارتضاع في الخباثة ازيد من غيره الوجه الثاني ان يكون المراد منه القاعدة
ايضا وهي قاعدة ان كل ما يتفرع من حيوان يلحق به في الحرمة وعدمها ويظهر
من عبارة كشف الغطاء بلوغها الى مرتبة يتوهم كونها اجماعيا حيث قال واما من

اذا ارتضع ٢ م

حيث الحل والحرمة فان قام الاجماع على ان كل ما يتفرع من حيوان يتبع به
في الحرمة فيحكم بعينه في المثال المفروض لصدق كونه متفرعا من
حيوان محرم وحينئذ فيحتمل ان يكون هذه القاعدة مسلمة عند الشهيد و
المحقق الثانيين الوجه الثالث ان يقال ان الشبهة هنا موضوعية لا
ناشئة في كون هذا الحيوان المتولد منهما مخلوقا من كلب وغنم كليهما حتى لا يكون قابلا
للتذكية او كونه غنما حتى يكون قابلا لها فيجري اصالة عدم التذكية في لحمه
معه نجسه على الوجه المعتبر في التذكية من جهة الشك في قابلية المحل ولكن
يرد على هذا الوجه كالاول انه لا وجه لانحصار الاحتمال في الحيوان المذكور
في الاحتمالين المذكورين لجواز ان يكون قسما ثالثا مغايرا للكلب والغنم و
حينئذ فلا يكون الشبهة موضوعية بل لو فرض الشك فيه لكان في اصل النوع
الكلي وقد عرفت ثبوت عموم قابلية كل نوع الا ما خرج عند الشهيد الثاني
الثاني انه يترتب على جريان اصالة عدم التذكية حكما بالحرمة والنجاسة
مع انهما قد حكما بالطهارة واما على الفرض الثاني فيمكن التوجيه بوجهين احدهما
ان يكون المراد من الاصل المذكور هنا هو استصحاب الحرمة الثابتة قبل
التذكية بالنسبة الى ما بعد الموت فان قلت بعد فرض ثبوت كون الحيوان
المذكور قابلا للتذكية عند هذا القائل من جهة العموم وفرض ذبحه على الوجه
المعتبر في التذكية فلا يبقى وجه للشك في الحرمة قلت هذا لم يثبت كون كل
نوع في حد ذاته حلالا بل الحيوان على اقسام ثلثة فمنها ما هو نجس مع كونه حراما كالكلب

بالتحريم ٢ م

في نقل ما ذكره بعض من تأخر في توجيه كلام الشهيد الثاني

في السباع الثاني ان يكون المراد منه اصالة عدم وقوع التذكية عليه
من جهة الشك في القابلية وهذا تمام لو لم يكن عموم يدل على قابلية
كل حيوان الا ما خرج وقد عرفت اعتراف الشهيد الثاني به ثبوت العموم
المذكور مضافا الى عدم اجتماع القول بالطهارة مع اجراء اصالة عدم التذكية
فان قلت لعل ما اعترف به من العموم والحل انما هو في الحيوان الذي
فرض العلم بقابليته للتذكية ويقرب ذلك ما علم من كون الحيوان على ثلثة
اقسام احدها ما علم بكونه قابلا للتذكية وكونه حلالا الثاني ما علم بحرمة لحمه
عدم قبوله للتذكية كالكلب والخنزير الثالث ما علم بقبوله للتذكية و
حرمة لحمه كالسباع فما اعترف به الشهيد الثاني من عموم الحل انما هو في
القسم الذي علم بقابليته للتذكية وشك في حرمته قلت لا بأس بهذا الكلام
لدفع ما نقض من كلام الاعلام ولكن الادلة مطلقة لا اختصاص لها بقسم دون
آخر انتهى كلامه وفيه ما لا يخفى على المتأمل ثم ان الفاضل المدقق الاصفهاني ذكر
في مناهج السوية في شرح الروضة توجيها آخر لكلام العلامة المتقدم
المذكور هنا وهو ان النجاسات والمحللات محصورة في الشرع فلما رأينا
ان الحيوان المتولد من طاهر ونجس غير داخل في شيء من الحيوانات المعدودة
في جملة عداد النجاسات حكمنا بطهارته ولما رأينا عدم عده في جملة
المحللات حكمنا بحرمته هذا واورد عليه الشيخ ره بان ما ذكره

من انحصار

من انحصار النجاسات فهو حق ولكن حصر المحللات ممنوع بل المحرمات
محصورة والعقل والنقل دل على اباحة ما لم يعلم حرمته فان قلت ان الحل
انما علق في قوله تعالى احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب
عن الاستفهام فيلزم احراز كون الشيء طيبا حتى يحكم بحله وكلما شك في كونه
طيبا كما فيما نحن فيه فالاصل عدم احلاله الا ان [illegible] بناء على كون الطيب
امرا وجوديا عارضا للشيء والاصل عدمه او نظرا الى استصحاب عدم الحل
قلنا اولا ان التحريم ايضا معلق على الخبائث والفواحش فاذا شك
في كونه خبيثا فالاصل عدم التحريم وبعد فرض تعارض الاصلين وتساقطهما
يرجع الى اصالة الاباحة مضافا الى انه يكفي فرض فرد من الحيوان المذكور
ما ثبت كونه طيبا بان يكون مما تستطيبه الطبيعة فلا يتم ما ذكر بالنسبة اليه
على انه يكفي ان يقال ان الطيب [illegible] الاستقذار فهو امر عدمي يكفي احرازه بالاصل
عند الشك بان يقال الاصل عدم ثبوت الاستقذار في هذا المشكوك بعد
الامر الثالث ان الوحيد البهبهاني قده نسب الى الاخبارية فيما لا نص فيه اربعة
اقوال التوقف والاحتياط والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية وذكر
شيخنا الامام المرتضى ره انه يحتمل رجوع الكل الى معنى واحد وهو وجوب
اجتناب الشبهة ويكون اختلافهم في التعبير لاجل اختلاف ما استندوا اليه
من الادلة ذلك فبعضهم ركن الى اخبار التوقف وآخر الى اخبار الاحتياط
وثالث الى اوامر ترك الشبهات مقدمة للتحرز عن المحرمات كحديث التثليث

الامر الثاني فيما نسب الى
الاخباريين من الاقوال
الدالة على الاحتياط

فعبّر بالحرمة الظاهرية ورد الى اوامر ترك الشبهات من حيث انها شبهات
فان هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة ثم قال والاظهر ان التوقف
اعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله الاحكام المشتبهة في الاموال والاعراض
والنفوس مما يجب فيها الصلح او القرعة فمن عبّر بالتوقف اراد وجوبه في
جميع الوقايع الخالية عن النص العام والخاص بغير ان التوقف يعم بالنسبة الى
الحكم التكليفي والحكم الوضعي كالملكية والزوجية وغيرهما بخلاف الاحتياط فانه مختص
بالقسم الاول على ما ذكره شيخنا الجليل الاستاد سلمه الله في بيان مراد الشيخ وفيه تأمل
لاحتمال ان يكون مراده التعميم بالنسبة الى الاحكام الجزئية في الموارد الثلثة حيث ان
التوقف عن الحكم باحد طرفي الشبهة وتعيين الواقع فيها متصور بخلاف الاحتياط
فانه اخذ بالاوثق في مقام العمل وكون القرعة والصلح هو الاخذ بالاوثق
غير معلوم فتامل قال قده واما الاحتياط فهو اعم من موارد التحريم فمن عبّر
به اراد وجوب الاحتياط في الحكم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب مثل
وجوب السؤال او وجوب الجزاء المردد بين الصيد ونصفه بغير ان مقتضى
الركون الى اوامر الاحتياط هو التعميم بعمومها من هذه الجهة او ان النجاة في
الشبهة الوجوبية من الاخباريين هو هذا البعض القائل بالاحتياط حيث قال
بوجوبه في المقامين واما الحرمة الظاهرية والواقعية فيحتمل الفرق بينهما
بان المعبر بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي
فالحرمة ظاهرية والمعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها للشبهة بالحكم

وان كان العمل بالقرعة او الصلح

وهو

وهو موضوع من الموضوعات الواقعية فالحرمة واقعية والحاصل ما
افاده قده الى هنا في بيان الفرق كون الاقوال ثلاثة لا ما ذكر من وجه
افتراق الاخيرين اعني الحرمة الظاهرية والواقعية هو ما ذكره بعينه في السابق
بيان اتحاد الاقوال ورجوعها الى شيء واحد فيلزم كون الاخيرين راجعا الى
قول واحد وهو وجوب الاجتناب وحرمة الارتكاب وان ظهر افتراقهما عن
الاولين بسبب عدم جريان الحكم بالتعميم في الحرمة بالنسبة الى محتمل الوجوب
ولا بالنسبة الى الحكم الوضعي كما لا يخفى ثم ذكر قده وجها آخر للفرق بين القول
بالحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية منها ان يلاحظ القائل بالحرمة الواقعية
انه اذا منع الشارع المكلف من الفعل من حيث انه جاهل بالحكم فلا يعقل
اباحته له واقعا لان معنى الاباحة الاذن والترخيص فتامل وجه التامل ظاهر
من حيث انه لا منافات بين تغاير هذين الحكمين في الظاهر والواقع لاختلاف
محلهما وشرط في ثبوت التناقض الوحدات الثمانية ومنها احتمال الفرق
بان القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل ان يكون الحكم في الواقع هو الاباحة الا
ان ادلة الاحتياط اوجب عن الشبهات حرمتها ظاهرا والقائل بالحرمة
الواقعية انما تمسك في ذلك باصالة الحظر في الاشياء من باب قبح
التصرف فيما يختص بالغير بغير اذنه فيكون ما لم يرد فيه الاذن والترخيص
باقيا في الحظر والحرمة واقعا ومنها احتمال الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية
حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وان كان مباحا في الواقع والقائل

في بيان الفرق بين القول بالحرمة الظاهرية والواقعية

بالحرمة الواقعية يقول بانه لا حرمة ظاهرا اصلا فان كان في الواقع
حراما استحق العقاب عليه والا فلا وليس معنا ان المشتبه حرام
واقعا بل معناه انه ليس فيه الا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها
فان هذا احد الاقوال للاخباريين في المسئلة على ما ذكره العلامة
الوحيد ره في محل آخر اقول ويشكل ذلك من جهة ان ظاهر
ما صرح به في السابق من الكل من الاخباريين من اوامر الاصوليين متفقون
على عدم جواز العقاب على الحرمة المجهولة الواقعية وان زعم ثبوت
العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة باوامر التوقف والاحتياط
بان ما اتفقوا عليه انما هو قبح العقاب بالحرمة الواقعية المجهولة من
غير تنبيه واشارة الى ذلك بخلاف ما نحن فيه للدلالة عليه بقوله
وهلك من حيث لا يعلم وغيره من اخبار الاحتياط المسئلة الثانية
من مسائل الشبهة التحريمية ما اذا كان الحكم دائرا بين الحرمة وغير الوجوب
من جهة اجمال النص والمراد به الدليل لا معناه المصطلح المقابل للاجمال
والحكم في هذه المسئلة نظير ما في المسئلة السابقة فمختار المجتهدين هو البراءة
هنا ايضا لعين ما تقدم في المسئلة السابقة لانه اذا فرض عدم ثبوت
شيء من الادلة فيكون وجوده كعدمه فيرجع الى ما لا نص فيه اصلا وكذا
يجري ادلة الاحتياط ايضا هنا عند القائلين بوجوبه هناك ولا فرق في ذلك
بين ان يكون الاجمال في اللفظ الدال على اصل الحكم كالنهي المجرد في الفرض

[illegible]

بناء على

بناء على القول باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة وبين ان يكون الدال على متعلق
الحكم اعني الموضوع الكلي مجملا اما من جهة الاجمال في وضعه كالغناء اذا
قلنا باجماله وعدم العلم بكونه موضوعا للصوت المطرب او مع الترجيع
او غيرهما فيكون الشك في كونه غناء محل الحرمة واما من جهة المراد
من اللفظ وان كان الموضوع له معلوما كما اذا شك في شمول الخمر للخمر
الغير المسكر بسبب احتمال انصرافه الى المسكر منه لكن احتمال الانسياق مع احتمال
ارادة الحقيقة والاطلاق ولا يكون راجحا عليه فلا يجوز الحكم بالانصراف
ولا بالاطلاق واصالة الحقيقة وهذا هو الذي يعبر عنه في لسان اواخر
المتاخرين بالمجمل الاجمالي وربما يتوهم ان الاجمال اذا كان في متعلق الحكم
كالمثالين المذكورين كان ذلك داخلا في الشبهة في طريق الحكم فيلزم
العمل بمقتضى الاشتغال وان كان القول في ما كان الاجمال في اللفظ
الدال على الحكم هو البراءة والمراد من الشك في طريق الحكم هو كون الشك
في طريق اتيان الحكم وتحصيل الامتثال به بعد العلم بالتكليف تفصيلا وهو
اصطلاح الاخباريين ووجه هذا التوهم هنا هو ان يقال ان جنس التكليف
قد علم هنا وانما الشك في طريقه وهو ان الامتثال بهذا التكليف الثابت
وهو الحرمة هل يحصل باجتناب المسكر خاصة او مع اجتناب غير المسكر
ايضا ولا يخفى فساد هذا التوهم لان الموضوع الكلي المجمل اما ان يكون له قدر
متيقن ام لا اما الاول كما في مثال الغناء والخمر فلا ريب في ثبوت

المطرب

الحرمة في القدر المعلوم كالصوت المطرب مع الترجيع والخمر المسكر دون
غيره كالخمر الغير المسكر مثلا فثبوت الحرمة فيه غير معلوم اصلا فالشك
في ثبوت التكليف بالنسبة اليه وهو بعينه مثل شرب التتن المشكوك
في حرمته في المسئلة السابقة واما الثاني فلو فرض وجوده
في الادلة فلا يثبت به سوى وجود محرم في الشريعة وهذا المقدار كان
معلوما قبل ورود هذا الدليل ايضا فانا مع الشك في حرمة شرب التتن
نعلم اجمالا بوجود محرمات في الشرع وقد اعترف الخصم
بالرجوع الى البرائة فيه فتدبر المسئلة الثالثة في دوران حكم الفعل
بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت مرجح في
البين فذكر الشيخ ره ان الاقوى فيها ايضا عدم وجوب الاحتياط والظاهر
كما يستفاد من ذيل كلامه ره كونه هو المشهور بين المجتهدين بل كونه مذهب
جميع القائلين بالبرائة في المسئلتين السابقتين لعدم الدليل على وجوب
الاحتياط هنا عدا ما تقدم من الوجوه والادلة التي تبين حالها سوى بعض
ما ورد في خصوص تعارض النصين من الخبر الضعيف مثل ما في عوالي
اللئالي من مرفوعة رفعها العلامة الى زرارة عن مولينا ابي جعفر ع وفيه
بعد ذكر جميع المرجحات وفرض التوافق فيها قال خذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط
او مخالفان فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر

وهذه الرواية وان كانت اخص من اخبار التخيير باعتبار الامر بالتخيير
فيها في غير ما يوافق الاحتياط والامر بالاحتياط فيه الا انها قاصرة عن الحجية
سندا حيث انه طعن في سندها وفي الكتاب المروية فيه وفي صاحب الكتاب
صاحب الحدائق الذي هو من الاخباريين الذين ليس من دابهم الخدشة في
الروايات فقال ان الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي
مع ما هي عليه من الارسال وما عليه الكتاب المزبور من نسبة صاحبه
الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها
كما لا يخفى على من لاحظه انتهى ثم قال الشيخ ره انه اذا لم نقل بوجوب الاحتياط
ففي كون اصل البرائة مرجحا لما يوافقه او كون الحكم الوقف او التساقط
والرجوع الى الاصل في مقام العمل او التخيير كون الحكم التخيير بينهما ابتداء
او دائما وجوه ليس هنا محل ذكرها بل محلها باب التعادل والترجيح
من تقديم المقرر او الناقل والمقصود هنا نفي وجوب الاحتياط وان العام هنا
وهو ان الاصوليين عنونوا في باب التراجيح الكلام في تقديم الخبر الموافق للاصل
على المخالف ونسب تقديم المخالف وهو المسمى بالناقل الى اكثر الاصوليين بل الى
جمهورهم منهم العلامة ره وعنونوا ايضا مسئلة تقديم الخبر الدال على الاباحة على
الدال على الحظر ومن هنا يتوجه الاشكالات ثلثة الاول ان العنوان الاول عام
شامل لما نحن فيه لما كان الخبر المخالف للاصل المراد منها حظر فلا حاجة الى
عنوان آخر للمسئلة الثانية لكونها فردا من افراد المسئلة الاولى الثاني انه ينافي
على ما عرفت من اندراج المسئلة الثانية في المسئلة الاولى بناء فخلافهم في الاولى

ونسب تقديم الحاظر
على المبيح الى المشهور
من الاصحاب بل
نسب الى بعضهم عدم الخلاف
في ذلك الحكم

في الاشكال الوارد
على بين العنوانين

الوفاق في الثانية الثالث ان ذهاب الاكثر في المسئلتين الى تقديم المخالف
والحاظر ينافي لما نشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للاصل
في مقام استنباط الاحكام بل يرجعون الى ~~ـ~~ بالتخيير او الرجوع الى الاصل
الذي هو وجوب الاحتياط عند الاخباريين والبراءة عند المجتهدين بعد البناء
على تساقط الخبرين مضافا الى ذهاب جماعة من الصحابة في المسئلتين الى
التخيير واجاب الشيخ قده عن جميع ذلك بما حاصله ان موضوع المسئلتين
من قبيل المتباينين لان الكلام في مسئلة الناقل والمقرر انما هو في
الخبرين الدال احدهما على الوجوب والآخر على عدم الوجوب وفي مسئلة
المبيح والحاظر في الخبرين الدال احدهما على التحريم والآخر على الاباحة فعلى هذا
يندفع الاشكالين الاولين والمنافاة بين قول الاكثر في المسئلتين وبين
ما نشاهد من الاصحاب من الحكم بالتخيير او الاحتياط فيندفع بان نظرهم في
المسئلتين انما هو على مقتضى نفس دلالة الخبرين مع قطع النظر عن الادلة الخارجية
كما يشهد بذلك ما ذكروه من الادلة على تقديم الناقل بكون الغالب والغالب
في كلمات الشارع هو بيان ما يحتاج الى البيان وهو ما خرج عن الاصل وكذا
استدلالهم على تقديم الحاظر بكونه هو القدر المتيقن واما نظرهم في الحكم بالرجوع
الى التخيير او الاحتياط فانما هو الى الاخبار الواردة في تعارض النقلين هذا
ولكن ما ذكرته في هذا الجواب اعني جميع التوجيه المذكور الى هنا بانه قده
يأباه مقتضى ادلتهم فلاحظ وتأمل لان ادلتهم في المسئلتين كما سمعت
آنفا لا اختصاص فيها بالشبهة الوجوبية او التحريمية بل كل واحد من دليل المسئلتين

حتى في العلماء

جار في كليهما كذا افاده الشيخ الاستاذ دام ظله في شرح كلام الشيخ قده وللنظر فيه
مجال فتأمل المسئلة الرابعة في دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع
كون الشك من جهة اشتباه الموضوعات الخارجية كالشك في حرمة شرب
للتردد في كونه خمرا او خلا وفي حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة او الارنب
فقد ذكر الشيخ قده ان الظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الاصل فيه الاباحة
للاخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام
وقوله كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال والتقريب في الثاني قد
تقدم في السابق حيث انه لا اشكال في شموله للشبهة الموضوعية وانما
الكلام كان هناك في شموله للشبهة الحكمية ايضا فالمعنى ان كل كلي يكون فيه
فردان حلال وحرام وقد اختلطا فهو لك حلال لجميع افراده حتى تعلم الحرام
منه بعينه واستدل العلامة على ذلك في التذكرة برواية مسعدة بن
صدقة كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد يكون عندك
ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك
او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به
البينة وتبعه على هذا الاستدلال جماعة من المتأخرين وقال الشيخ قده انه
لا اشكال في ظهور صدرها في المدعى الا ان الامثلة المذكورة فيها
ليس الحل فيها مستندا الى اصالة الحلية لان الثوب والعبد ان

قطعة

واستدلوا على ذلك ايضا بالادلة الاربعة الدالة على البراءة كما قد يظهر من ما حكيناه عنه من دعوى عدم الخلاف فيه الخ

المسئلة الرابعة في
دوران الامر بين
الوجوب [illegible]
الشبهة الموضوعية

لوحظ باعتبار اليد عليها كان الحكم بحل التصرف فيها لاجل اليد وان
لوحظ مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيها حرمة التصرف لاصالة
بقاء الثوب على ملك الغير واصالة الحرية في الانسان المشكوك
في رقيته والمراد من الاصل في الثاني هو القاعدة الشرعية الثابتة
من الادلة الشرعية لا الاستصحاب او نحوه من معاني الاصل واما
الزوجة فان لوحظت فيها اصالة عدم تحقق الرضاع والنسب
فالحلية مستندة اليها وان قطع النظر عن الاصلين المذكورين فالاصل
عدم تاثير العقد فيها فيحرم وطيها وبالجملة فهذه الامثلة الثلثة بملاحظة
الاصل الاولي محكومة بالحرمة والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل الموضوعي
الثانوي فالحل غير مستند الى اصالة الاباحة في شيء منها ولا يذهب
عليك ان اصالة عدم النسب بل الرضاع ايضا من قبيل الشك في الحادث
لا الشك في الحدوث لان الانسان لا بد له من التولد من الوالدين
ومن الرضاع من امرأة قطعا وانما الشك في تولده من هذه المرأة
او ارتضاعه منها او تولده وارتضاعه من غيرها ولكن الطرف الاخر
لما كان مما لا يترتب عليه الاثر لم يكن حاجة الى اجراء الاصل فيه لم يمنع ذلك
من اجراء الاصل في الطرف الاخر هذا واما ما صرح الشيخ قده من ظهور صدر
الرواية بل وذيلها في المدعى فقد اعترض او رد عليه بعضهم بان الظاهر من

الرواية

الرواية اختصاص مدلولها باليد لان قوله لك صفة للشيء والخبر قوله حلال
فيكون معناه ان كل شيء كان في يدك فهو حلال لك وعلى هذا فارادة الاباحة
غير ذلك في اصالة الحل من الرواية معا يوجب استعمال اللفظ في المعنيين
وهو غير جائز هذا ولكن ما ذكره لا يخلو من البعد واما الكتاب فقد صرح
الشيخ قده بدلالة الايات المتقدمة على المطلوب في المقام وذكر بعضهم
منها خصوص قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولكن التحقيق عدم الدلالة
في شيء منها لان الاجتناب عما قد يتفق من الاشتباه في الموضوع الخارجي
مع خلو المورد عن سائر الاصول والامارات كقاعدة الطهارة والاستصحاب
واليد وغيرها لا يوجب الخروج عن الوسع لندرته واما سائر الايات
فمدلولها مختص بالشبهة الحكمية نعم قوله لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها اي
اعلمها لان من المعلوم عدم كون الموضوعات الخارجية محلا لاعلام الشارع
ومن الغريب ان بعض من تاخر بعد انكار دلالة الايات المزبورة على البرائة
في الموضوعات في مقام الشبهة الوجوبية صرح بدلالة قوله لا يكلف
الله نفسا الا وسعها لما نحن فيه واما العقل فاستدلاله في المقام بالتقرير
المتقدم فيما سبق من ان العقل يحكم بقبح العقاب على الحرام المجهول من دون
البيان والظاهر منه وربما يظهر من كلام الشيخ قده ارادة بيان خصوص
الموضوع الخارجي بتقريب ان العقل يحكم بان العقاب على الحرام الواقعي من
دون الاعلام لكونه ظلما قبيح ولكن من المعلوم ان بيان الموضوعات

فيما اورد على الدليل العقلي مع جوابه

الشخصية الخارجية ليس من وظيفة الشارع فلا معنى لتقبيحه حسن العقاب به
ويمكن ان يكون المراد من البيان مطلق العلم ويكون وجه قبح العقاب بدونه
عدم تحقق شرط تنجز التكليف حينئذ او يراد من البيان ما يشمل البيان العام
بان يقوم الدليل من الشارع بحرمة ارتكاب كل موضوع مشتبه بالموضوع المحرم
ولكن الثاني بعيد من ظاهر كلامهم مع امكان دعوى قيام بعض ادلة التوقف والاحتياط
بذلك على ما تقرر وكيف كان ضعف ما احتج به صاحب الرياض الماضية في الاستدلال
في المقام بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فقد امر الشارع بالاجتناب
عن الخمر الواقعي وعلمنا بكون المكلف به هو الخمر الواقعي ولا ريب في ان العلم
بالامتثال بحكم بهذا التكليف موقوف على الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه
خمرا فيجب من باب المقدمة العلمية فلا يكون العقاب به عقابا بلا بيان
حتى يكون قبيحا عقلا خصوصا على تقدير مصادفة الحرام اذ المفروض ان
الشارع بين حرمة الخمر الواقعي واجيب عنه بوجهين الاول بالنقض
بما اذا كان الشك في الاندراج من جهة اشتباه الموضوع له كما اذا لم
نعلم بكون معنى الخمر هو ما يشمل الفقاع او خصوص المتخذ من العنب
فنقول ان الشارع قد اوجب الاجتناب عن الخمر الواقعي وحصول العلم بالامتثال
في هذا التكليف المعلوم موقوف على الاجتناب عن
الفقاع اذ مع ارتكابه لا يحصل بالامتثال فيكون واجبا مع انه مذهبه
هو البرائة في مثل ذلك وقريب من هذا النقض ما ذكره الشيخ قده

من ان

١٩

من ان العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكم عنه
فانتهوا يدل على حرمة الامور الواقعية المحتملة كون شرب التتن منها فيجب العلم
بالامتثال بها على الاجتناب عنه والثاني بالحل وهو ما ذكره الشيخ قده وحاصله
ان ما ذكره المورد من كون المكلف به هو الخمر الواقعي مسلم ولكن من المقرر
عقلا وشرعا ان شرط تنجز التكليف المذكور هو العلم اما تفصيلا او اجمالا
اما في الاول فلا يحتاج الى مقدمة علمية واما في الثاني فيتوقف على
الاجتناب عن اطراف الشبهة المحصورة واما ما احتمل كونه حراما من دون
علم اجمالي فلا يلزم من ادلة حرمة الخمر تحريمه لعدم تحقق شرط تنجز
التكليف حينئذ لعدم العلم فان قلت اذا احتمل كون الشرب مما
يكون محتملا للضرر فيجب دفعه قلت المراد من الضرر ان كان هو
العقاب وما يجري مجراه من الامور الاخروية كالذم والعتاب فهو
مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وان كان المراد
لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان كما في المضار الدنيوية فلو سلم
لا نسلم وجوب دفع احتمال الضرر الدنيوي عقلا وشرعا فيما بعد التسليم
وجوب دفعه شرعا لان الشارع صرح بحليته كلما لم يعلم حرمته فلا عقاب
عليه فيكشف عن كون الضرر مجبورا على تقدير وجوده فان قيل لحتمل
ان لا احتمال الضرر الاخروية ونقول ان العقل لا يدفع ترتبه من دون
بيان الاحتمال كون المصلحة في عدم البيان والاتكال الى ما يقتضيه العقل

في الجواب عما اورد
على الدليل العقلي

من حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل كما صرح الشيخ في العدة في جواب ما ذكره القائلون
باصالة الاباحة من انه لو كان هناك مفسدة آجلة لبيّنها بانه يجب ان تكون المصلحة
في ترك البيان واكال الامر الى ما يحكم به العقل من اصالة الحظر وثانيا نختار
احتمال المفسدة الدنيوية وتحريمه ثابت شرعا لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
كما استدل به الشيخ ايضا في العدة على دفع اصالة الاباحة وهذا الدليل ومثله
رافع للحلية الثابتة بقولهم عليهم السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام نعم انه
مخصص لها العموم بالنسبة الى محتمل الضرر وغيره بخلاف الدليل او ان الدليل
حاكم لها لكونه ناظرا الى رفع الاحكام الضررية مثل ادلة العسر والحرج قلت
اولا انا لا نسلم احتمال المصلحة في ما ذكره من ترك البيان واكال الامر الى حكم
العقل وثانيا بعد تسليم ذلك نقول ان الشارع لم يترك البيان لان قولهم
كل شيء لك حلال بيان لعدم الضرر الاخروي واما الضرر الغير الاخروي
فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة فلا تدل على تحريم ازيد
من مظنة الهلاك لانها مختصة بمظنة الهلاك وقد صرح الفقهاء في
باب المسافر بان سلوك الطريق الذي يظن معه العطب او الهلاك معصية دون
ما يحتمل فيه ذلك وكذا في باب التيمم والافطار لم يرخصوا الا مع ظن الضرر الموجب
لحرمة العبادة دون الشك ووجه ذلك ان التهلكة بضم اللام اسم او مصدر
قولهم هلك مهلكات او اسم منه فمعناه كل ما عاقبته الهلاك كما في القاموس
ومقتضى قاعدة وضع الالفاظ للمعاني الواقعية كون الآية مختصة بالهلاك
الواقعي المتخصص طريقية العلم ولكن اجراء حكمها لصورة ظن الهلاك اتفاقا

الاجماع

الاجماع على كون الظن طريقا معتبرا في خصوص هذا المقام او منقح على ان المراد
من الآية بقرينة فهم العرف ليس خصوص الموت بل مطلق الشدة و
الضرر والتدريب في ان الاقدام على ما هو مظنة الضرر بعيد شدة وضررا
في العرف واما ما وقع من قليل من متاخري المتاخرين من استحباب
حكم الافطار والتيمم مع الشك ايضا فهو ليس من جهة حرمة مشكوك
الضرر بسبب الآية بل لاجل تعلق الحكم في خصوص هذين الموردين
اعني الافطار والتيمم بخوف الضرر الصادق مع الشك بل مع الوهم ايضا
فان قلت اذا فرضنا قيام امارة غير معتبرة على الحرمة كاخبار
شخص فاسق بكونه خمرا او حراما فظن الضرر يجب دفعه مع قيام الاجماع
على عدم الفرق بين الشك وبين الظن الغير المعتبر قلنا الظن بالحرمة لا يستلزم
الظن بالضرر اما الاخروي فلان المفروض عدم البيان واما الدنيوي فلانا لا نسلم
ثبوت الملازمة بين الحرام الواقعي ولو كان منطويا على الفساد وبين الضرر
الدنيوي لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلق بالامور الاخروية ولو فرض
حصول الظن بالضرر الدنيوي اما لاعتقاد الملازمة او لغيرها فلا محيص عن التزام
حرمة كل ما ظن فيه الضرر الدنيوي من الحركات والسكنات ولكن
الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالضرر المتيقن كما يعلم
بالوجدان عند وجود مايع محتمل السمية اذا فرض تساوي الاحتمالين من
جميع الوجوه لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن انما هو بملاحظة

نفس الضرر من حيث هو فقد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه
نفع اخروي فلا يستقل العقل بوجوب دفعه ولذا لا ينكر العقل امر الشارع
بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها للهلاك في الجهاد وعند
الاكراه لقتل الغير او الارتداد بان يختار هلاك نفسه دون قتل الغير
او الارتداد وحينئذ فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز ان يبيحه الشارع لمصلحة
فاباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد او لغيرها من المصالح
اولى بالجواز انتهى ما ذكره الشيخ الامام المرتضى رحمه الله في هذا المقام ثم انه ينبغي التنبيه
على امور الاول ان الظاهر كما ذكره الشيخ قده اختصاص الكلام في هذه
المسئلة وهي الشبهة الموضوعية التحريمية بما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يكون
مقتضاه الحرمة فيتفرع على هذا خروج موارد عن محل الكلام منها المرئة
المترددة بين الزوجية والاجنبية لان اصالة عدم ثبوت علاقة الزوجية
واستصحاب الحرمة حاكمان على اصالة الاباحة ومنها المال المردد بين
مال نفسه وبين مال الغير مع سبق ملك الغير له لاستصحاب بقائه
في ملك الغير المقتضي لحرمة التصرفات واما مع عدم سبق ملك احد عليه
فقال الشيخ قده انه لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب احكام ملكه عليه
من جواز بيعه ونحوه مما يعتبر فيه تحقق المالية واما اباحة التصرفات
الغير المترتبة في الادلة على ماله وملكه فيمكن القول به للاصل ويمكن عدمه لان
الحلية في الاملاك لابد لها من سبب محلل بالاستقراء ولقوله عليه السلام لا يحل

مال الا

مال الا من حيث احله الله تعالى ومعنى الوجهين ان اباحة التصرف هي المحتاجة
الى السبب فيحرم مع عدمه ولو بالاصل او ان حرمة التصرف محمولة على
ملك الغير فمع عدم تملك الغير ولو بالاصل ينتفي الحرمة انتهى واقول ما ذكره
من قوله واما مع عدم سبق ملك احد عليه يتصور على وجوه احدها ان يشك
بين كونه من ماله وبين عدمه مع عدم العلم بسبق ملك الغير واحتمال كونه من
ملك الغير الثاني ان يشك في ذلك مع العلم بعدم سبق ملك الغير له فيكون
الشك بين كونه من ماله وبين كونه من المباحات الاصلية وعلى كل من
الوجهين فاما ان يجد المال في مكان استقرت يده عليه ام لا فهذه اربعة
اقسام اما الاول وهو ان يشك في المال الموجود في مكان ثبتت يده
عليه بين كونه من ماله او مال الغير مع عدم العلم بسبق ملك الغير له فحينئذ
فينبغي الحكم باباحة التصرف له بل يترتب احكام ملكه عليه بناء على اعتبار
اليد بالنسبة الى النفس فان اليد ايضا كما يدل على ذلك الرواية الواردة
فيمن يسئل عن الكيس الموجود في صندوقه فحكم الامام عليه السلام انه ان لم يشرك
معه يد الغير على الصندوق فالكيس له وقد افتى بمضمونها بعضهم جماعة من الاصحاب
وعلى هذا فلا فرق في الحكم بين دوران الامر بين الاحتمالين كما في مسئلة
الكيس وبين احتمال ثالث ايضا معهما بان يحتمل كونه من المباحات الاصلية
كالكوهر الغير الثابت عليه اثر الملك على هذا الحال الاباحة من سابقه واما الثاني
وهو ان يوجد المال المفروض في السابق في غير ما ثبتت يده عليه فان

في عدم جريان اصالة الاباحة
في موارد وجود الدليل
الموضوعي

كان موجودا فيما لم يثبت عليه يد الغير ايضا كالاراضي المباحة فلا اشكال في جواز
التصرف فيه بل ترتيب احكام ملكه عليه بعد قصد التملك بناء على ما قررناه في
اوائل كتاب الخمس من الفقه من كون جميع ما في وجه الارض مما لم يثبت فيه
ملك الغير للشيعة للاخبار المستفيضة الدالة على كون جميع ما في الدنيا للامام وانهم
اباحوه لشيعتهم ولا فرق ايضا بين دوران الامر بين الاحتمالين او الاحتمالات
الثلثة واما ان وجد فيما ثبت يد الغير عليه فان دار الامر بين كونه من ماله
او مال الغير فلا ينبغي الاشكال في حرمة التصرف حينئذ لحكومة يد الغير على
الاباحة وكذا لو احتمل مع ذلك كونه من المباحات الاصلية ايضا لان ذلك
الحكم لو فرض علمه حينئذ في الصورتين بعدم كونه من مال من ثبت يده عليه
مكان ان الشك المذكور بل ينبغي في كونه من ماله او مال مالك آخر او لحصول
ذلك كونه من المباحات الاصلية لان من المعلوم ان اعتبار اليد في صورة
عدم العلم بخلافه [illegible] فيلغو اليد في صورة [illegible] في الحكم الى
القسم الموجود في الاراضي المباحة القسم الثالث ان يشك في كونه من
ماله او من المباحات الاصلية مع فرض كونه في مكان استقر يده عليه
فهذا اولى بالحكم باباحة التصرف فيه من الجميع من جهة ما تقدم من الدليل
على اعتبار اليد بالنسبة الى نفس ذي اليد ومن قاعدة الاباحة فيما لم يثبت
فيه ملك الغير واما القسم الرابع وهو الموجود في مثل الاراضي المباحة مما لم
يثبت عليه يد احد مع كونه شكه في كونه من ماله او من المباحات الاصلية
فالاباحة هنا ايضا ظاهر وحيث نحكم باباحة التصرف فيمكن ترتيب احكام الملك

ايضا

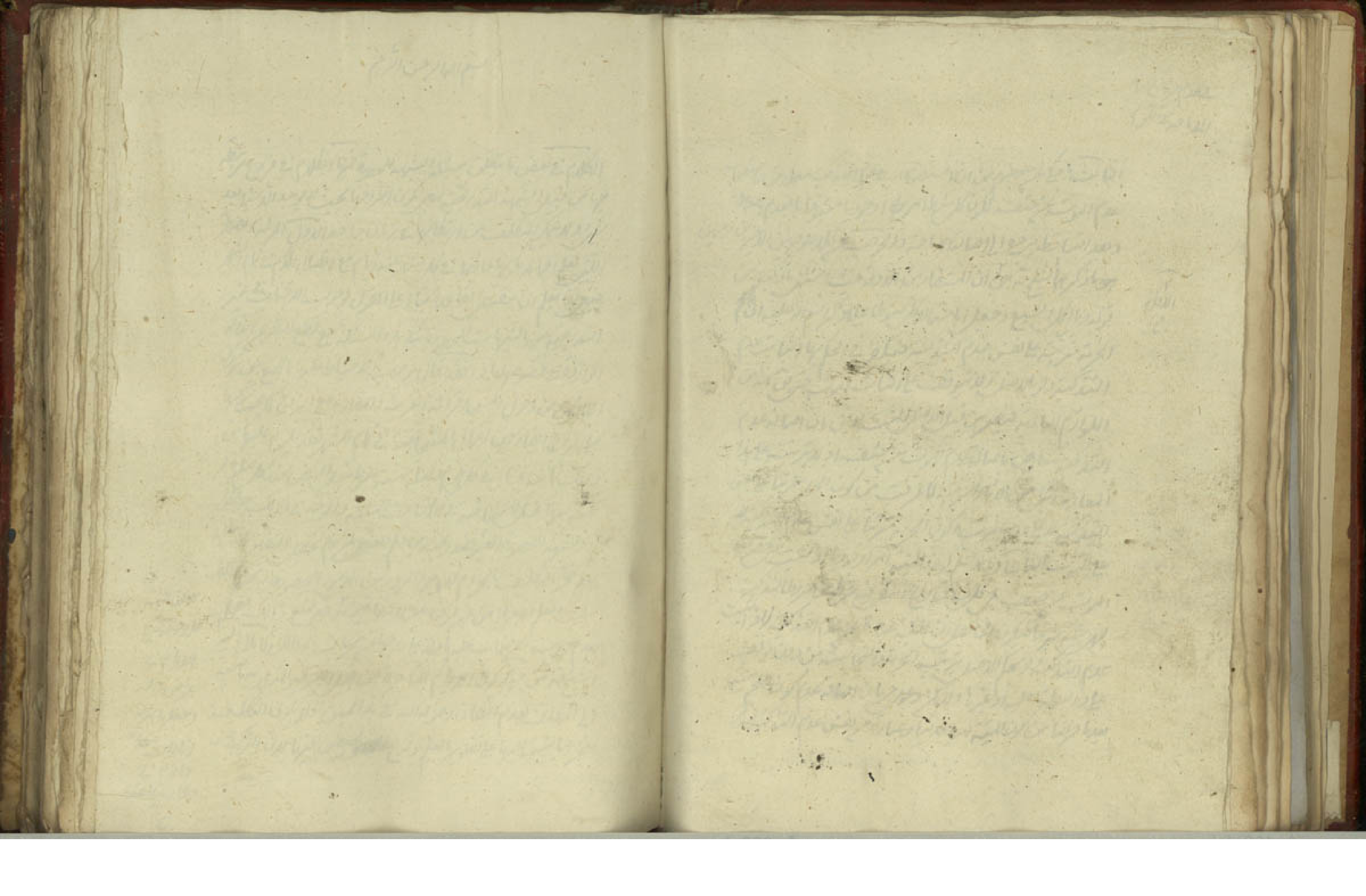
ايضا من البيع ونحوه بعد قصد التملك او الحيازة فهذا تفصيل الكلام في هذا
المقام على مقتضى فهمي القاصر وبالتامل فيه يتضح كلام الشيخ ثم انه ينبغي التنبيه
على ما لا يجري فيه اصالة الاباحة التي الخارج المردد بين المذكى والميتة فان اصالة
عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالة الاباحة والطهارة
وربما خالف بعضهم في ذلك ونسب الى المحققين فيه مسالك ثلثة الاول
ما نسب الى صاحب المدارك من اجراء اصالة الاباحة هنا لقوله بعدم حجية
الاستصحاب مطلقا حتى في الامور الخارجية والعدميات ورده بعضهم بوجوه
الاول ان اعتبار الاستصحاب العدمي اجماعي كما نقل الشيخ في باب الاستصحاب
عن الاستاد الاكبر شيخ جعفر الحلي قدس سره عن محل الخلاف حاكيا عن شهادة
صاحب الرياض دعوى الاجماع على اعتبار الاستصحاب في العدميات وان
ناقش فيه الشيخ الامام المحقق باسبابه الثاني انه لو سلمنا عدم اعتبار
الاستصحاب الا انا نشاهد ان الشارع قد جعل الامارة للتذكية والحل كاليد
والسوق ونحوهما ولم يجعل امارة للحرمة فيدل ذلك على ان اباحة الحل انما
هي المحتاجة الى السبب والدليل واما مع عدم الامارة على الحل فلا بد من الوقوف
الحرمة على الامارة فيثبت ان مقتضى الحرمة [illegible] المسلك الثاني ما ذهب
اليه بعضهم من ان استصحاب عدم التذكية من قبيل الاصول المثبتة
لان ثبوت الحرمة به انما هو بواسطة ثبوت الموت حتف انفه وهو من
قبيل الامور الخارجية واللوازم العقلية ولا نقول باعتبار الاصول المثبتة

في عدم جريان اصالة الاباحة في اللحوم

الثالث ما حكي عن بعضهم من ان استصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب
عدم الموت عن حتف انفه لكون كل منهما امرا وجوديا مسبوقا بالعدم وحينئذ
فبعد التساقط يرجع الى اصالة الاباحة والجواب عن كلا الوجهين الاخيرين بوجهين

الاول ح

احدهما ما ذكره الشيخ قده من ان المستفاد من الادلة حيث استثنى ما ذكيتم من
قوله وما اكل السبع وجعل اباحة الاكل منوطا على ذكر اسم الله عليه ان
الحرمة مترتبة على نفس عدم التذكية فيكفي في الحكم بها اثبات عدم
التذكية ولو بالاصل ولا يتوقف على اثبات الموت حتف انفه من
اللوازم العادية فيصير من قبيل الاصل المثبت الثاني ان اصالة عدم
التذكية معارض باصالة عدم الموت عن حتف انفه اذ لا يترتب على هذا
المعارض اثر من الاثار الشرعية لما عرفت من كون الحل مترتبا على نفس
التذكية لا على عدم الموت وكون الحرمة مترتبا على نفس عدم التذكية لا
على الموت الثاني انا لا نسلم كون الميتة امرا وجوديا اذ ليست هي خصوص
الموت عن حتف انفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية
فهي ميتة شرعا فيكون الحاصل ان الميتة عبارة عن عدم التذكية فاذا ثبت
عدم التذكية ولو بحكم الاصل ترتب الحرمة والنجاسة من دون توقف
على واسطة عقلية او غيرها والحاصل ان عدم جريان اصالة عدم كون اللحم ميتة
بعد ما فرضنا من كون الميتة امرا عدميا وعبارة عن نفس عدم التذكية لا



بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في بعض ما يتعلق بمسئلة الشبهة المحصورة فنقول الكلام في فروع مرتبطة
بها من قبيل الشبهة التدريجية بمعنى كون اطرافها بحيث لا يوجد الا شيئا بعد
شيء و لا يتمكن المكلف من ارتكابها في زمان واحد الاول المرئية المضطربة
التي تعلم اجمالا بكونها حائضا في كل شهر ثلثة ايام مع اتصال الدم في تمام الشهر
فنقول ان يعلم ان مقتضى القاعدة بناء على القول بوجوب الاجتناب في غير
التدريجية من الشبهات المحصورة في هذه المسئلة مع قطع النظر عن الادلة
الواردة في خصوصها اذ فقد يقال بوجوب الاحتياط عليها بالجمع بين تروك
الحائض من دخول المسجد وقرائة العزيمة والمقاربة مع الزوج كما يجب تركها
على الزوج ايضا وبين اعمال المستحاضة في تمام الشهر فقد يلزم عليها من
ذلك ثمانية اغسال في كل يوم و ليلة خمسة منها غسل الحيض عند كل صلوة و
ثلثة منها غسل الاستحاضة في الاوقات الثلثة والوجه في ذلك [illegible]
في الشبهة المحصورة الغير التدريجية من حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالامتثال
بعد تنجز التكليف بالحرام الموجود المردد بين الامور المحصورة وتنجز التكليف
بسبب العلم الاجمالي من غير فرق بين المقامين ۲ وقد يمنع ذلك فيحكم
بعدم وجوب الاجتناب عليها ولا على زوجها عن محرمات الحائض كما مال اليه
الشيخ قده من جهة كون الايام المتاخرة من قبيل الغير المبتلى به بالنسبة
الى المكلف لعدم امكان وصوله اليه في هذا الحين فلا يكون التكليف
منجزا بالنسبة اليها على تقدير العلم بوقوع الحيض فيها لان الترك بالنسبة

۲ من جهة ملاحظة جميع الايام في عرض واحد وجعلها بمنزلة اناءات متعددة حاضرة في مقابل المكلف منه

في الشبهة المحصورة التدريجية

بالنسبة اليها حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا معنى للنهي عنها على سبيل التنجيز فلا يكون قوله فاعتزلوا النساء في المحيض للازمنة المتأخرة ولغير ذوات الازواج الا على سبيل التعليق فاذا لم يعلم تنجز التكليف على كل تقدير فيكون الشبهة بالنسبة الى اليوم الحاضر ايضا من قبيل الشك البدوي هذا والمعلوم ان اصالة عدم الحيض بحكم هذا ولا نظر فيما معارضتها مع اصالة عدم كونها مستحاضة لان الاصل فيما لا يترتب عليه اثر شرعي هنا فاصالة عدم الحيض تثبت اصالة عدم الجنابة بعينه حيث حكموا بالعمل به عند الشك فيها وقد يظهر من بعض المحققين الاستاد سلمه الله المناقشة على كلام الشيخ من هذه الجهة بتقريب ان عدم وجوب وظيفة الحائض على المرئية الموقوفة الا هو من جهة الاصل الموضوعي وهو ما عرفت من اصالة عدم الحيض في كل واحد من الدماء والمردد في ايام الشهر لا من جهة كون الشبهة تدريجية وكون الزمان المتأخر من قبيل الغير المبتلى والذي يظهر في النظر القاصر هو عدم ورود هذه المناقشة لان اصالة عدم الحيض في الدم الموجود في هذا اليوم معارضة باصالة عدم الحيض في الدم الموجود في اليوم الآخر بسبب العلم الاجمالي بكون بعضها حيضا ولكن عدم الابتلاء باليوم المتأخر صار سببا لعدم ترتب ثمرة عملية على الاصل الجاري فيه ويحكم بالاعتبار بمعارضة للاصل الجاري في كل يوم حاضر الفرع الثاني اذا نذر احد ترك وطء زوجته في ليلة خاصة ثم اشتبهت تلك الليلة بين ليلتين او ازيد فرجح الشيخ قده هنا وجوب الاحتياط فيتوجه عليه سؤال الفرق بين

هذا الفرق

هذا الفرق وبين الفرض السابق فان مناط عدم وجوب الاحتياط في السابق ان كان هو عدم العلم بتنجز الخطاب من جهة عدم كون الزمان المتأخر من مورد الابتلاء بسبب عدم امكان الوصول اليه فهو بعينه جار هنا اذ لو فرض كون الليلة المنذورة هي الليلة المتأخرة فلا يكون الخطاب منجزا بالترك فيها من هذا الحين فلا يحصل له العلم بتنجز الخطاب في شيء من الليالي ولا نظر فرق آخر بين المقامين اقول ويمكن الفرق بين المقامين بان الوطء في الليلة المتأخرة وان كان غير مبتلى به في كلا المقامين الا ان الوجه في عدم صحة تنجز الخطاب لما كان هو التقبيح العرفي فلا وجه عدم صدور الخطاب من طرف المولى على هذا الوجه او الا ابتداء وصار سببا لصرف الخطابات اللفظية الواردة من قبله كلها الى موارد الابتلاء واما اذا كان ذلك من قبيل نفس المكلف كما في النذر والحلف مع امضاء الشارع للمنذور على ما هو عليه من فعل الناذر فلا يلزمها التقبيح المذكور كما ان قاعدة اللطف اقتضت لعدم تكليف الشارع ابتداء للامور العسيرة مع انعقاد النذر اذا تعلقت بها ولا يكون منافية للطف حينئذ هذا مع ان الشيخ قده قد اعترف بكون الفرق بينهما مشكلا في المقام الثالث ما ذكره الشيخ قده وهو ان يعلم التاجر اجمالا بابتلائه في يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه او شهره ام لا فاستظهر قده اخيرا وجوب الاحتياط فيه وينبغي ان الفرض المذكور فيما كان من قبيل الشبهة الحكمية بان يفرض شكه في موارد متعددة من جهة الجهل بالحكم

حكم

الثالث

وان كان بعد ان علم المكلف بثبوت التكليف والايجاب حين النذر... كما ان المكلف... وشك في زوجة... وغيرها... الاصل... الابتلاء... الاجمالي... لان الخطاب... هو عليه حين النذر... مطلق التكليف... لو فرض كون... فلا يكون المكلف

في شك التاجر في كون بعض معاملاته ربوية

الكلام كالشك في كون الحنطة والشعير جنسا واحدا او جنسين وكذا العنب والزبيب
والشك في جواز معاوضة الجيد والردي مع مساواة الوزن ونحو ذلك والكلية
يعلم اجمالا بكون احدهما محكوما بالحرمة والربوية في الواقع او ان المفروض كون
شكه من قبيل الشبهة الموضوعية بان يعلم بانه اذا تبدل الدرهم بانواع من
النقود من جنس الفضة في معاملات متعددة لثبت الفضل في بعضها
وعلى كلا التقديرين لا يظهر وجه لا كره في هذا المقام اما على الاول فلانه لا كلام
عدم الخلاف في انه لا يجوز لاحد الاقدام على فعل من الافعال من دون
تحصيل المعرفة بحكمه اما من جهة الادلة والاجتهاد او التقليد او
بالاخذ بالاحتياط بعد معرفة طريق الاحتياط لوجوب دفع الضرر المحتمل ولا
يجوز الرجوع الى اصالة البرائة حينئذ لكونه مشروطا بالفحص قطعا كما اذا كانت
الشبهة البدوية كذلك ايضا فلا ثمرة للعلم الاجمالي هنا ولكون بعض الافراد خارجا
عن الابتلاء لان غايته رجوعه الى الشك البدوي وقد عرفت وجوب الاحتياط
فيه واما الثاني فلمقتضى الضرر المحتمل ايضا مع عدم جريان اصالة البرائة
فيما نحن فيه حتى فيما كان من قبيل الشك البدوي ايضا لوجود الاصل الموضوعي
الحاكم عليها وهو اصالة الفساد وعدم ترتب اثار العقد على المعاملة التي
يوقعها شاكا وليس هنا مورد اصالة الصحة اذ موردها انما في فعل الغير او في
فعل نفسه اذا كان الشك طاريا لا حاصلا من اول الامر وعلى هذا فلا يفتقر
الى ضم العلم الاجمالي ولا تكون الشبهة بدوية الا ان لا يكون نظره

حتى ع ٢

فيجب فيه الاحتياط ٢ جامع

الى ما يترتب من حيث العلم الاجمالي مع قطع النظر عما ذكرنا من الضرر المحتمل وما عليه
الفساد في الخارج فيكون شكا لا فرضيا فهذا مع كونه بعيدا عن مسلك
الفقيه يتوجه عليه سؤال الفرق نظرا لما تقدم بين مسئلة الحيض وبين
هذه المسئلة اذا كان النظر الى حيثية العلم الاجمالي وكون بعض الافراد
الشبهة خارجا عن الابتلاء بسبب كونها تدريجية لا يمكن ارتكابها في زمان
واحد الا ان يقال ان الفاعل في جميع المعاملات وان لم يكن مقدورا له الا
انه لما لم يكن ترتيب بينها وكان التاجر قادرا على ايقاع اي واحد اراد
منها من دون تعين البعض صار الجميع موردا للابتلاء بالنسبة اليه فلما
تقدم من الفرق بين الاضطرار الى فرد معين وبين الاضطرار الى فرد
غير معين حيث لم يجعل الثاني خارجا عن الابتلاء وذلك بخلاف مسئلة الوطي
في مسئلة الحيض لثبوت الترتيب بين الايام وعدم ثبوت القدرة على
غير الزمان الحاضر مع انه ايضا انه قد يفرض الترتيب بين المعاملات
فيما نحن فيه ايضا بان يكون بعضها بحيث لا يحصل التمكن منها الا في الزمان
المتأخر بسبب عدم وجود العوضين الا فيه فلا يعرف الفارق الحكم بوجوب
الاحتياط هنا والرجوع الى اصالة الحل على الاستصحاب وعدمه ثم انه يتفرع على
ما عرفت من عدم تنجز التكليف بالنسبة الى الزمان المتأخر قبل وجود
ذلك الزمان عدم وجوب حفظ الشهود الحاصل قبل دخول زمان التكليف
وجواز ان يعمل فعلا يعلم بكونه موجبا لاخراج نفسه عن موضوع المختار الا

٢ الثابت في ع

في وجوب حفظ الطهور
الحاصل قبل الوقت

موضوع المضطر وهو اراده كثيرة كما في مثل الركوب في السفينة الذي فيه مع
العلم بانه لابد من وقوع بعض الصلاة او تمامها في حال نجاسة البدن
والثوب او الركوب في ساير السفن مع العلم بانه لابد من اداء بعض
الصلاة في حالة الجلوس في السفينة دون مطارة المختار او كالتيمم اتلاف
الماء قبيل دخول الوقت مع العلم بعدم وجدان ماء آخر في الوقت او السفر
الى مكان لا يوجد فيه الماء او ازالة ثوبه قبل الوقت مع عدم وجود ثوب
آخر له وامثال ذلك فيمكن ان يقال بالجواز في جميع ذلك لان المفروض
عدم تنجز التكليف بالتكاليف المتعلق بالمتصل قبل اتيان وقته فلا وجه
لوجوب شيء آخر لاجله والاصل البراءة من التكليف بشيء قبل الوقت واما
بعد الوقت فيتبدل الموضوع الى موضوع المضطر فيثبت حكم ذلك الموضوع
ويكون مكلفا به دون غيره ولا باس في تبديل الموضوع كما يجوز اجماعا في
تبديل الحاضر الى المسافر ولكن الاقوى في الجميع هو المنع لوجهين الاول بناء
العقلاء القطعي فان المولى اذا قال لعبده انت آت ضيافة فلان في
يوم الجمعة بالطعام الفلاني فذهب العبد فاتلف ما كان عنده من اجزاء
ذلك الطعام مع علمه بعدم قدرته على تحصيل اجزاء آخر في يوم الجمعة
فان العقلاء لا يتأملون في ذم العبد المذكور واستحقاقه العقاب على
ترك حفظ الشيء او رفع الاعداد الحاصل له قبل دخول وقت المامور به ولو
عاقبه المولى عقاب المامور به لا يحكمون بقبحه ولا يعد قبيحا عندهم فبناؤهم على
ذلك يكشف عن استلزام ارادة المامور به في وقته على ارادة حفظ

الطهور

الطهور او القدرة الحاصلة قبل دخول وقت المامور به الثاني ما ورد عن
الصادق عليه السلام انه سئل عن قوم انا نذهب في الربيع الى مكان بعيد لرعي الابل
ولا يكون لنا فيه الطهارة بالماء في مدة شهور او شهرين فهل يجوز ذلك
فقال لا تذهبوا الى مكان يحقق فيه دينكم فان قلت هذا الخبر ضعيف
سنده او دلالته ومعارضة اما الاول فلعدم ثبوت صحة رواية واما
الثاني فلعدم كون النهي فيه للتحريم بل يحتمل الارشاد والكراهة واما الثالث
فلمعارضته باصالة البراءة قلت اما الاول فهو مجبور بالشهرة العظيمة
التي كادت تكون اجماعا بل يظهر من المحقق القمي في جامع الشتات
في مسألة الركوب في السفينة الاجماع في كون عدم الجواز في امثاله من
قبيل الضروري عند المسلمين واما الثالث فواضح ان الاصل لا يعارض
الدليل ولكن شرحه الوجه في الاستدلال به من جهة عدم اطلاق الدليل
به في مورده حيث ان الظاهر عدم الخلاف في جواز السفر الى مكان
يعلم بعدم وجود الماء فيه وتخصيص المورد بعيد جدا فلا بد من حمله على
الكراهة في مورده ومع ذلك كما تقدم من العقلاء مع الشهرة المذكورة
كاف في المنع كذا افاده الاستاد الاجل دام ظله والقول ويحكي فيه
عرفت ان العمدة في الاستدلال هو بناء العقلاء ولكن الثمرة في الاستدلال
به في المقام من جهة ان الثمرة منه كون بناء العقلاء على صحة العقاب
على العبد التارك لحفظ الطهور بعد علمه بان المولى امره في المستقبل بالشيء

في انتفاء الاستدلال
ببناء العقلاء على الوجوب

كاشفا عن ثبوت الوجوب الشرعي لحفظ القدرة في كلما طلبه الشارع في
المستقبل ففيه اولا ان بنائهم في اوامر الموالي الى العبيد ليس على الا
سبيل الكشف عن طلب المولى لحفظ القدرة قبل الوقت بنفس الخطاب
الآمر بالفعل في المستقبل اذ ليس ذلك معنى لطلبا والا لغيّا ولا
الزاما في الخطاب المذكور بل لو سلم بنائهم فهو من جهة حكم العقل بنفسه
على وجوب حفظ القدرة ومن جهة قبح تفويت الاعانة على حصول مطلوب
المولى في الخارج وقبح تركها مع القدرة وحينئذ فحكمه بجواز العقاب على ترك
الحفظ فانما هو بالنسبة الى عقاب مستقل لهذا الترك لا على عقاب نفس
المأمور به فلا وجه لدعوى الكشف بالنسبة الى خطابات الشرع اصلا وثانيا
ان العلم بارادة المأمور به في وقته غير حاصل لهذا المكلف قبل دخوله
لاحتمال عدم بقائه الى دخول الوقت او خروجه عن موضوع المختار بغير
فعله الى الوقت بغير تحقق ان يموت الى دخول الوقت او تتلف الماء بسبب
خارجي والحصول في المقدار قدر او نحو ذلك من الاحتمالات والظن بالبقاء
ليس عادة لا يجدي هنا اذ لا دليل على اعتباره هنا حتى يوجب الخروج عن الاصل و
ترتب آثار ارادة المأمور به واثبات البقاء بالاستصحاب ايضا غير صحيح
اذ لم نمنع اجراء الاستصحاب بالنسبة الى الزمان المستقبل بل بجريه في
استصحاب حكم الآخر بالنسبة الى الزمان المتأخر لو سلم الا انهم اختلفوا في ايجاب
وجوب ذي المقدمة بعد تنجز التكليف به او وجوب مقدماته حينئذ بل المختار المحققين هو العدم
مع انه آتي الا الوجوب مما نحن فيه لان دعوى بناء العقلاء في المقدمة بعد

حكم بجواز

الحاضر

تنجز التكليف بذي المقدمة اظهر من دعوى فيما نحن فيه وثالثا انه يمكن
الفرق بين اوامر الموالي والعبيد وبين اوامر الشارع فان الغاية و
المقصود في الاول مجرد حصول الفعل في الخارج المنشئ واستيفاء النفع ا
لمرجو منه العائد الى المولى فان الغرض من امر المولى العبد بالضيافة هو انتفاع
بطن المولى وحبيبه من ذلك الفعل ان يطلبه التوصل الى حصوله كيف كان
بخلاف اوامر الشارع حيث ان المقصود الاصلي منها الاطاعة والانقياد فلا
تتفاوت فيه اداء صلوة النهار والمضطر في حصولها وخامسا ان هذا انما
لا يصح ارادته من نفس خطاب المأمور به القاطع بعدم كونه احد معانيه
الثلثة فلا بد من ان يدعى كون بناء العقلاء كاشفا عن محض محبوبية حفظ
التهيؤ عند الشارع كما قيل في المقدمة وهو لا يوجب ترتب العقاب
على المخالفة لعدم وجود الطلب الشرعي وكذا ان كان المراد من الاستدلال
دعوى بناء العقلاء على الحكم بوجوب الحفظ عند ارادة الشارع الفعل في
المستقبل من غير دعوى الاستكشاف عن الطلب الشرعي بل يكون كاشفا
عن حكم العقل بذلك بنفسه فجوابه ان مخالفة حكم العقل لا توجب استحقاق
العقاب والقول بهذا المقدار كاف في سقوط الاستدلال اذ لا يثبت الحال
على تقدير القول فالذي يترجح في البال هو الجواز في الجميع لو لم يكن اجماع
على المنع والظاهر عدم ثبوته لعدم انعقاده في مثل هذه الفروع الخفية
والله اعلم وتنهاه واما ما يتعلق بمسئلة الشبهة المحصورة هو الكلام في احكام

بإطعام المحترم

الخنثى المشكل والتحقيق فيه يتوقف على رسم مقدمات الاولى ان الحكم في
موارد الشك في المكلف هو البرائة اجماعا والمراد منه ان يعلم بتوجه
تكليف واحد في الواقع بالنسبة الى مكلف واحد ولم يعلم كون ذلك المكلف
نفسه او شخص غيره كما في مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك فان
كل واحد منهما يعلم بوجود التكليف الواقعي بالفعل متوجه الى واحد منهما وشك
في توجهه اليه او الى صاحبه ولكن لو اردت معرفة ما يقتضيه القاعدة
هنا مع قطع النظر عن الاجماع فهي مبتنية على مسئلة الحظر والاباحة فان
من يقول بكون الاصل في الاشياء هو الحظر من جهة حكم العقل بوجوب
دفع الضرر المحتمل ينبغي ان يقول به هنا ايضا ويجعل ذلك مثل ما لو قطع
احد بوقوع السم القاتل في طعام نفسه او طعام احد جيرانه الا ان
القول بثبوت الحكم الشرعي في جميع الموارد ٢ ولكن على القول بالاباحة ولا يتوهم
كون المرجع الى البرائة هنا من جهة خروج بعض اطراف الشبهة عن الابتلاء
اذ لا معنى لجعل تكليف الغير متعلقه شيئا ما [illegible] الفعلة حتى يعد كونه
مبتلا به او خارجا عن الابتلاء بل النسبة بين الشك في المكلف وبين
عدم الابتلاء هو التباين الكلي لان المراد من الاول انما هو دوران الامر بين
المامورين والمكلفين والمراد من الثاني دوران الامر المبتلى به بين
شيئين مع العلم بكون المكلف هو نفسه واحدا على كل تقدير ولو فرض ثبوت امر
له بتكليف الغير في بعض الموارد كما في ارادة الاقتداء في المثال فيدخل في موارد الابتلاء

٢ احد مع

الثانية عن البيان اللفظ مع

مع العلم بكون المامور به شيئا واحدا كالتعريف والنظائر التقدم مع

لا في

لا في غير الابتلاء به عن معلوم كونه مورد الاجماع الثانية قد يتوهم الفرق بين
ارتفاع الاشكال في احكام الخنثى اذ لا ريب في ثبوت الاحكام المشتركة فيها
بين الرجال والنساء في حقه كوجوب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم الشك
في كونه مكلفا بها على تقدير كونه ذكرا او انثى بناء على عدم خروجه عن الصنفين واما
الاحكام المختصة بالرجال كوجوب الجهاد او بالنساء كاحكام الحيض ونحوها فيها
ببراءة عنها من جهة دعوى عدم انصراف لفظ الرجال والنساء المأخوذ في الادلة
الى الخنثى وانصرافهما الى غيره لكونه نادر الوجود سيما الخنثى المشكل الذي لا يوجد فيه شيء
من الامارات الواردة في الاخبار فلا يجب عليه الجهاد وان كان ذكرا في الواقع و
لا احكام النساء وان كان انثى في الواقع ولكنه اشتباه فاحش لان محل التمسك
بالانصراف والغلبة انما هو اذا كان الشك في شمول الدليل مع تبين كون الشيء من
مصاديق اللفظ العام او المطلق كما في لفظ الانسان بالنسبة الى الانسان الذي
له راسان وشمول اللحم لحم الظبي وحاصله كون الشك في الارادة عند اطلاق اللفظ
كان يقول اشتر اللحم فشك في ارادة لحم الظبي مع علمنا بكونه لحما واما ما نحن فيه فهو
من قبيل اشتباه المصداق في نفسه فليس منشاء الشك في ثبوت الحكم له هو
الندرة وغلبة غيره بل نفس اشتباه مصداق الرجل بمصداق المرئة لا غير
بحيث نعلم بثبوت حكم الرجل في حقه على تقدير تبين كونه ذكرا في الواقع ولو باخبار
المعصوم وكذا كونه مكلفا بتكليف المرئة على تقدير تبين كونه انثى وليس حال الخنثى
فيه الا نظير ما لو قال اكرم العلماء الاصوليين فلو شك عالم في انه اصولي ام لا فحصل
له الشك في كونه اصوليا او نحويا فلا مجال للتمسك بعدم انصراف اللفظ بالنسبة الى
غيره او يكون رجل في دار مسدود الباب ونقول ان الغالب في [illegible]

٣ شمول

٤ بحرنا

والنحو عدم كونه محبوسا في الدار فلم يرد المولى بهذا المحبوس من هو فرد من اللفظين و
هذا اوضح الاخفاء فيه الثالثة ان الشبهة المحصورة تكون على ثلثة اقسام الاول
ان يدور الشك بين شيئين مع فرض التكليف من جنس واحد وكون المكلف
متحدا من حيث الشخص كمسئلة الانائين الثاني ان يكون كل والكرم مع تعدد
جنس التكليف كما في الشك بين كون هذا الاناء نجسا او كون هذا الثوب غصبيا
الثالث ان يكون المكلف متعددا من حيث الصنف كما في واجدي المني في
الثوب المشترك في الرجل والمرئة اذا اراد النظر الى الخنثى اما الاول فلا
ريب في وجوب الاجتناب والاحتياط فيه بناء على ما تقدم واما الثاني والثالث
فقد صرح الشيخ قده بعدم الفرق بين القسم الاول وبينهما في وجوب الاحتياط
بناء على مختاره من كون المناط في وجوب الاحتياط هو وجود المقتضي بعينه
المحرم الواقعي وعدم المانع لكونه حاصلا في كل من الموارد الثلثة واما اذا قيل
بوجوب الاحتياط من جهة الاستناد الى ما مر من الاجماع والاستقراء فيتوجه
حينئذ تخصيص الحكم بالقسم الاول لكونه هو القدر المتيقن من موارد الاجماع والاخبار
المستقرئة فيها فما حكي عن صاحب الحدائق من اختصاص الوجوب بالقسم الاول
يتضح تماميته بالنظر الى ما هو المناط عنده من استقراء الاخبار الواردة في
الموارد المختلفة اذ كلها من قبيل الاول فاستعجاب الشيخ قده عن الفرق
بين المقامات الثلثة ليس في محله كما تقدم منه فيما سبق عند حكاية الفرق
عن صاحب الحدائق ولا يخفى ان الامر في الثالث اهون من الثاني
ايضا لكونه راجعا في الحقيقة الى الشك في التكليف وعدمه بخلاف الثاني للعلم
اجمالا بتوجه تكليف ما بالنسبة اليه غاية الامر دوران المتعلق بين شيئين

المعلوم كون احدهما الاولين نجاسة

حاصلا

الرابعة

الرابعة ان الكلام فيما مبني على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة لقوله تعالى يهب لمن
يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور او يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما حيث
انه تعالى لم يذكر غير الصنفين مع كونه في مقام التفصيل ولغيره مما دل من الادلة على
انحصار صنف الانسان في النفس الفاعلة والمنفعلة مع ان بناء الاصحاب
في موارد الفقه على دخوله في احد الطبيعتين لا على جعله طبيعة ثالثة اذا تمهد
تلك المقدمات فنجامع الكلام في احكام الخنثى يقع في ضمن مسائل الاولى
ان الاحكام المتعلق به ينحصر على اربعة انواع الاول ما كان الشك فيه من قبيل
الشك في المكلف الثاني ما كان الشك فيه من قبيل الشك في التكليف الثالث
ما كان من قبيل الشك في المكلف به الثالث الرابع ما كان دائرا بين الشك
في المكلف به وبين الشك في التكليف نظير الشك في الشرائط والاجزاء
حيث حكم القائلون بالاحتياط فيه بكون الشك فيها من قبيل الشك في المكلف به
واختار القائلون بالبرائة بكونه من قبيل الشك في التكليف ففي كل من هذه
الموارد الاربعة تارة نتكلم من حيث اجراء اصالة عدم الذكورية والانوثية وتارة
من حيث اصالة البرائة والاشتغال وينبغي ان يعلم انه لا اشكال في عدم ترتب
الاحكام التي كان موضوعها معلوم الذكورية او معلوم الانوثية
لان المفروض عدم العلم بكونه كذلك ومن هذا القبيل تزويج الخنثى نفسه من
رجل او تزوجه من امرأة للاجماع على اشتراط العلم بالرجولية في الثاني والعلم
بالانوثية في الاول فيجب عليه حينئذ ترك الامرين ولكن الكلام في كل ما جعل

في ايجاب العقد لحلية الفروج

موضوعه هو الرجل او الانثى في الادلة اذا قيل بكون الالفاظ موضوعة
للمعاني المعلومة ان وجد قائل بذلك او كونها منصرفة الى المعلومات
عند التركيب وان كان موضوعها هو المعاني النفس الامرية بحسب الاصل وفي
حال الانفراد كما نسب ذلك الى المحقق النراقي في المناهج ويظهر اختياره
من الفاضل القمي ايضا فاذا امر بوجوب الجهاد على الرجال فمعناه
ما لو قال جاهدوا بالصيغة المذكر فلا ينبغي الاشكال بناء على هذا القول في عدم
وجوب الجهاد على الخنثى بلا احتياج حينئذ الى اجراء اصالة عدم الذكورية
ايضا بل بمجرد الشك في الذكورية كاف في ارتفاع الموضوع وانما يقع الحاجة
اليها بناء على مذهب المشهور من كون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية
مع منع الانصراف المذكور اذا عرفت ذلك فنقول اما النوع الاول فكما
في رجل وامرأة يريدان النظر الى الخنثى فان لكل واحد منهما يعلم بحرمة
النظر الى الخنثى اما او شك في توجه التكليف بالنسبة اليه او الى صاحبه
وقد عرفت ان الحكم فيما كان من قبيل الشك في المكلف كما نحن فيه هو البراءة
فيجوز النظر لكل من الرجل والمرأة اليه الا دليل يصلح المنع عنه عدا ما يتوهم
من دعوى العموم في آية الغض للرجال وفي آية حرمة ابداء الزينة
على النساء مع القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية وحيلة
مميز المصاديق وهو فاسد اذ لو سلمنا عدم الابتنين فجواز التمسك بالعام
في اشتباه مصداق المخصص بمصداق العام ممنوع جدا فلا وجه للتمسك

بلغ

عن المحقق الثاني من القول بالمنع هنا وما حكي عن بسطه من دعوى الاجماع
مع استلزامه للقول بوجوب الغض اذا اراد احد [illegible] من البعيد و
شك في كونه امرأة او حمارا لاشتباه مع ان الظاهر عدم خلاف منهم في عدم الوجوب
في امثال ذلك لاصالة البراءة واصالة عدم الانوثية واما الثاني فكما في
الشك في وجوب الجهاد عليه فمقتضى اصالة عدم الذكورية هو عدم الوجوب
عليه ولا يعارضها اصالة عدم الانوثية هنا اذ لا يترتب عليها اثر الا بواسطة
العلم الاجمالي بان يقال الاصل عدم كونها انثى فيثبت كونه ذكرا فيثبت
وجوب الجهاد عليه فيكون من قبيل الاصل المثبت الذي لم يعرف قائل
بحجيته لعدم خفاء الواسطة وعدم ثبوت الملازمة الحقيقية بل من جهة
الملازمة الاتفاقية بسبب العلم الاجمالي وان فرض ترتب اثر شرعي على اصالة
عدم الانوثية ايضا فيدخل في القسم الثالث اما القسم الثالث فكما اذا اراد النظر
الى كل من الرجل والمرأة او التكلم معهما على ما يزيد على قدر الضرورة اذا لم يقصد الريبة
بناء على حرمتهما وكذا اذا اراد ان يلبس لباس كل من الرجل والمرأة وكذا
في كشف كل من عورتيه فان جميع ذلك من قبيل الشبهة المحصورة لعلمه بكونه
مكلفا بوجوب الغض عن احدى الطائفتين وبالاجتناب عن التكلم مع احدهما
وبحرمة لبس احد اللباسين وبوجوب ستر واحد من العورتين عن كل ناظر مميز
لكونه عورة ولكن التحقيق في المثال الثاني اعني لبس ثوب الرجال والمرأة
عدم الحرمة حتى في لبسهما معا والوجه في ذلك ان نفس لبس الثوبين ليس عنوانا
للحرمة في الادلة بل العنوان فيها انما هو تشبه كل واحد من الطائفتين بالاخرى

في عدم موجب الحرمة في مسئلة التشبه اتيان التشبه

فيعتبر في ثبوت الحرمة القصد الى التشبه نفسه بالطائفة الاخرى كما يوجد في بعض العنوان حيث يقصد من لبس بعض مختصات الرجل كالنساء اتيان العنق المحرم ونحوه التشبه بالرجال الغزاتين والميل الى ذالك وكذا في بعض الرجال واما اذا لم يتحقق قصد التشبه كما اذا كان القصد في لبسه الى دفع البرد والحر ولو في غير ضرورة او لغيرها من الدواعي فلا وجه للحرمة اصلا ومما هنا يظهر عدم الحرمة فيما يأتون به من تشبيه وقعة كربلا من هذه الجهة اذ القصد فيه ليس الى التشبه بالمرأة بل المقصود فيه الابكاء ولذا جزم المحقق القمي في جامع الشتات بعدم الحرمة فيه واقول ان كان المقصود هو اعتبار نفس قصد التشبه في حرمة اللبس فهو في محله اذ لا يقيد الصادر من احد فعلا قصد عنوان الا مع قصد تلك العنوان ولكن هذا المقدار يتحقق في مسئلة التشبيه لان القصد الرجل من لبس ثياب المرأة فيه هو التشبه وجعل نفسه شبيها بزينب او غيرها من العنوان الموجودة في تلك الوقعة وان كان المراد هو اعتبار القصد الى غاية اخرى محرمة مثل التزيين في انظار الاجانب او التخنث وترويج الامر لنفسه ففيه اولا ان ذالك تقييد لعنوان التشبه من غير دليل على التقييد وثانيا ان الحرمة حينئذ يكون من جهة حرمة تلك الغاية المحرمة مثل حرمة عرس الحمر لا من جهة عنوان التشبه مع ان الظاهر من الادلة كون التشبه عنوانا مستقلا في الحرمة ومن ذالك يظهر عدم صحة ان يقال ان هذا المقدار هو القدر المتيقن من الادلة ومعقد الاجماع لان هذا خروج عن القول بحرمة التشبه بالكلية وجعله مثل عرس شرب العنب ونحوه هذا ولا يخفى انه يمكن ان يكون مثال لا يخفى فيه اذا كان الخنثى قاصد العنوان التشبه باحد

الطائفتين فلا فرق بين الخنثى وغيره في حرمة التشبه باحد الطائفتين مع الشرط المعتبر فيه وعدمها مع فقدان الشرط وكيفما كان فقد عرفت كون الامثلة السابقة وما اشبهها انما هي من قبيل الشبهة المحصورة فيكون حكمها مبنيا على الاقوال في الشبهة المحصورة فمن قال بعدم وجوب الاجتناب فيها مطلقا فيقول بها هنا بالتخيير الى ان فيكون الخنثى مخيرا في النظر الى من شاء او في لبس ما شاء ونحو ذلك او من قال بجواز الارتكاب الى ان يبقى مقدار الحرام فيلزمه الحكم بكون الخنثى مخيرا بين النظر الى الرجل والنظر الى المرأة اما تخيرا ابتدائيا او استمراريا ونقله القوال العشر حيث ان الالزام ان يحرز الخنثى كونه ذكرا او انثى بالقرعة ثم يترتب عليه حكمه في امثال هذه الموارد واعتبر فيما كان من قبيل الشبهة المحصورة واما بناء على المختار من الاجتناب عن الجميع فان اخذنا بمسلك الشيخ من كون المناط وجوب المقتضي وعدم المانع فلا يتفاوت الحكم بين مسئلة الخنثى وبين غيرها وان اخترنا مذهب صاحب الحدائق من اثبات الحكم من الادلة اللبية كالاستقراء والاجماعات المنقولة كما هو الحق فيكون الفرق متوجها لصحة ان يقال ان القدر المتيقن منها هو مثل مسئلة الانائين مما اتحد جنس التكليف وصنف المكلف والاحتياج صاحب الحدائق كما اشرنا اليه فيما تقدم بعدم وجوب الاجتناب اذا لم يتحد جنس التكليف كما في الشك بين كون الاناء خمرا او الدار مغصوبا بل بالخنثى فيما نحن فيه لكون صنف المكلف غير معلوم هنا اذ لا يعلم انه مخاطب بالخطاب المتوجه للذكور بالغض عن الانثى او مخاطب بالخطاب المتوجه للنساء بالغض عن الرجال رعاية لهذا القياس اللهم الا ان يقال باطلاق معاقد الاجماعات من حيث

فيما يرجع الى الشك في الاجزاء والشرائط من احكام الخنثى

تقضي اللفظ الشبهة المحصورة ولا ريب في صدق الشبهة المحصورة على جميع ذلك
ولكن يمكن دفعه بعدم ورود كان في مقام بيان ذلك فهو مهملة لهذه الجهة واما
الفرع الرابع فكلما اذا رجع شكه الى مسئلة الاجزاء والشرائط كما في لبس الحرير
والذهب في الصلاة او عدم تستر ما عدا العورة فيها او نحو ذلك مما يشك
معه في تحقق الامتثال بالصلاة او غيرها من العبادات فيبتني حكمها على القولين
بالبرائة والاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط فمن يقول بالاشتغال
لكونه من قبيل الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين بمعنى كون الصلاة مع عشرة
اجزاء مثلا بالنسبة الى الصلاة مع تسعة اجزاء من قبيل المتباينين بحيث لو كان
الواجب في الواقع هو الاول فالاتيان بالثاني خال عن الفائدة بالمرة لا يشتمل الاقل
والاكثر الاستقلاليين كالدين مثلا حيث ان الاداء للاقل يسقط منه بوجوب الامتثال
بقدره مستقلا بخلاف ما نحن فيه لكون حصول الامتثال بالكلي موقوفا على اتيان
تمام الاجزاء فيكون الصلاة عنده بمنزلة معاجين الاطباء فان المعجون الذي
جعلوا له عشرة اجزاء لا يحصل فائدته اذا نقص منه جزء واحد فعلى هذا فيلزم
على الخنثى الاحتياط في مثل هذه الموارد بترك لبس الحرير والذهب وستر تمام الجسد
وغير ذلك واما من يقول بالبرائة في مثل المقام اما لقوله بوجود الاطلاق
في اسامي العبادات فيصدق الصلاة على الفاقد للجزء المشكوك والاصل البرائة عن
ذلك الجزء ما لم يثبت وجوبه واما بناء على كون كل واحد من الاجزاء والشرائط
واجبا مستقلا لا مرتبطة كلما ثبت وجوبه بدليل مستقل وان اطلق الصلاة
على جميعها بوضع واحد لا على سبيل الاشتراك اللفظي فيكون الشك في

بعض الاجزاء

في بعض الاجزاء والشرائط كالشك في التكليف مستقلا ابتداء فيرجع بالبرائة ولا يلزم
اختصاص كلامهم في هذا الباب بما كان من قبيل الشبهة الحكمية كالشك في وجوب
السورة مثلا وما نحن فيه من قبيل الشبهة الموضوعية لان المفروض ان الخنثى يعلم
بوجوب ترك لبس الحرير للرجال دون النساء لشمول كلامهم لما كان من قبيل
الشبهة الموضوعية ايضا فاذا شك احد في كون الثوب حريرا او غيره فاللازم على
القول بالبرائة في الشك في الاجزاء والشرائط ان يقول ان الاصل البرائة من
الاجتناب عن لبس هذا الثوب فيجوز له الدخول في الصلاة معه بخلاف القول
بالاشتغال لعدم حصول اليقين بالبرائة معه ومن هذا النوع شك الخنثى في الجهر
والاخفات فيبتني على القولين ويلزم تكرار الصلاة على القول بالاشتغال الا
ان يقوم اجماع على عدم التكرار فيتخير بينهما لذلك ولكن قد يقال بثبوت التخيير
بين الجهر والاخفات ابتداء على كل من القولين لاختصاص وجوبهما على غيره
لعل للاجماع على معذورية الجاهل فيهما وفيه ان الثابت من معذورية الجاهل
فيهما هو عدم لزوم القضاء والاعادة على من لم يلتفت بحكمهما اصلا لا ان يكون
مخيرا فيهما لا عدم وجوبهما على الشاك فيهما لا تحقق فعلى هذا فالفرق بين الجهر
والاخفات وبين غيرهما من الاحكام اذا انحصر المعذورية في القاصر الفرق
هو عدم سقوط القضاء والاعادة عن الجاهل القاصر في سائر الاحكام بخلاف
الحكمين هذا تمام الكلام في احكام الخنثى ومنها اي مما يتعلق بالكلام في
الشبهة المحصورة هو ان الشبهة المحصورة تتصور على اقسام لانه اما ان

قسمين

في عدم الفرق بينهما كان مقتضى الاصل هو الحل او الحرمة

ان يكون الاصل الجاري في كل واحد من اطراف الشبهة في نفسه بعد قطع النظر عن [العلم] الاجمالي وعند فرض الاشتباه في حد نفسه هو الحل كما اذا كان المعلوم كون احدهما نجسا مع عدم العلم بكونهما مسبوقتين بالنجاسة اما مع فرض العلم بكون الحالة السابقة فيهما هي الطهارة فيكون الاصل الجاري فيهما هو الطهارة او مع الجهل بالحالة السابقة اصلا كما اذا ابتلي بانائين فاخبره ذو اليد بكون احدهما نجسا والآخر طاهرا فالاصل الجاري في كل منهما حينئذ في نفسه انما هو اصالة الطهارة [لا الاستصحاب] او اصالة البراءة مع عدم جريان اصل موضوعي رافع لها هنا الثاني ان يكون الاصل الجاري في كل واحد منهما في حد نفسه هو الحرمة مقتضيا للحرمة كما في مسئلة الانائين اذا فرض العلم بكون الحالة السابقة فيهما هي النجاسة فالاصل الجاري في كل واحد منهما هو استصحاب النجاسة وكما اذا علم بكون احدى المرئتين اجنبية او احد الذبيحتين ميتة او احد الماليين مال الغير او احد الاسيرين محقون الدم اذا لم يعلم [بان] الحالة السابقة في كلا الطرفين كانت هي الحلية في جميع ذلك سواء علم بكون الحالة السابقة هي الحرمة فيهما في الجميع ام لم يعلم بالحالة السابقة فان الاصل في هاتين الصورتين هي الحرمة في الجميع لاصالة عدم الزوجية وعدم حدوث سبب الحل في كل من المرئتين اذ لو فرض الشك في [حلية] مرئة واحدة بين كونها اجنبية او زوجة فالاصل فيها الحرمة لاصالة عدم الزوجية ولاصالة عدم التذكية في كل من الذبيحتين ولاصالة عدم حدوث علاقة الملك في المالين ولاصالة حرمة الدم و[عدم] القتل وحقن الدم في كل من الانسان واما اذا علم بكون الحالة السابقة

هو الحل

في كل من الصورتين [illegible]

هو الحل كما اذا كانت له زوجتان ثم طلق احديهما فاشتبهت المطلقة بالاخرى يجري فيهما استصحاب الحل للاروجية او كان له مالان ثم علم بخروج احدهما عن ملكه بالبيع ونحوه كان استصحاب الملك في كل منهما محكما وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في دخول الجميع في محل النزاع بينهم وشمول كلام المجوزين والمانعين لكل واحد من القسمين وان احتمل الشيخ قده ان يكون النزاع مخصوصا بالقسم الاول بان يختص القول المجوز لارتكاب بمقدار الحرام باختصاص الجواز بما كان الاصل فيه في كل واحد من المشتبهين الحل وتقريرهم بحكمهم بعدم الجواز في غيره عملا باصالة الحرمة في كلا المشتبهين لعدم لزوم المخالفة القطعية العملية من العمل بها مع موافقته للاحتياط بخلاف الصورة الاولى فيكون الصورة الثانية ما لا نزاع في عدم جواز الارتكاب فيها وهذا الاحتمال وان اعترف الشيخ قده بضعفه من جهة كون وجود الاصلين هنا بمنزلة عدمهما من جهة كون جريان كل منهما معارضا بمثله بواسطة العلم الاجمالي بعد عدم لغوية احدهما ومقتضى القاعدة في تعارض الاصلين هو التساقط لا التخيير الا ان الاولى ترك ذكر هذا الاحتمال اصلا لعدم سبق احد عليه في احتمال الفرق من هذه الجهة واطلاق كلمات المجوزين وبعض ادلتهم فلا ينبغي الاشكال في ذلك نعم يمكن ان يقال بالفرق فيما بين موارد الشبهة المحصورة من جهة اخرى بان يكون النزاع وكلام المجوزين مختصا بما لم يعلم من حال الشارع ارادة عدم وقوعه في الخارج كيف كان وكونه اهم في نظره كما علم ذلك في الدماء والنفس والاعراض وفي معظم التعارض فيكون عدم الجواز في امثال هذه الموارد مما لا نزاع فيه لكونه ضروريا بين المسلمين ويكشف عن ذلك

ما تقدم خ

وعلى الثاني فالقول بالتخيير فيما بين الاصلين المتعارضين فيليه الحكم بالتخيير في كل من الصورتين بعد عدم الفرق بينهما لوجود الاصلين المتعارضين فيهما تم

في كون الاحتياط في الاحكام المهمة وذا ثبتا الاستزادة فيه

عدم الترخيص في الشبهة البدوية ايضا في امثال ذلك مثلا اذا وجد ورقا
مكتوبا وشك في كونه قرآنا ام لا فلا يجوز ان يستنجي به او اذا راى انسانا وشك
في كونه مؤمنا او كافرا حربيا فلا يجوز المبادرة بقتله او اذا راى امرأة وشك
في كونها اجنبية او زوجته فلا يجوز وطيها ولا يكاد احد يلتزم بالجواز في
امثال المقام لما علم من تعلق غرض الشارع بحفظ النفوس والاعراض
واحترام معالم الدين بخلاف اشتباه الطاهر بالنجس او المغصوب بغيره
ازيد من نعلم في امثالها الارخصة ويجوز كون المطلوب هو الطاعة بعدم الافتتان
ولذا وجب اعلام الجاهل القاطع بالخلاف في الموارد السابقة مع
اجماعهم على عدم وجوب الاعلام والارشاد في الموضوعات فاذا اراد
احد ان يشرب البول معتقدا كونه ماء لا يجب تنبيهه واعلامه بخلاف
بخلاف ما اذا اراد قتل المؤمن باعتقاد كونه كافرا ولذا ورد انه
لا تقية في الدماء وكذا امثاله من الموارد بل يجب الحاق حفظ العقل
ايضا بما ذكر لظهور تعلق غرض الشارع بعدم وقوع ما يزيله لوجوب حفظه
وعلى هذا فيكون وجوب الاجتناب في اشتباه الخمر بغيره اجماعيا ايضا
ولا ريب في سهولة تحصيل الاجماع بما ذكرنا من وجوب الاجتناب في
الشبهة البدوية التي كانت من قبيل هذه الموارد كما لا يخفى ولا مجال
للنظر في ذلك ثم اعلم ان الشبهة باحد المشتبهين كحكم المشتبهين لاتحاد
المناط ولان مقدمة المقدمة مقدمة وهذا ظاهر لا حاجة الى تطويل المقال فيه

هذا تمام الكلام في الشبهة المحصورة اما الكلام في الشبهة الغير المحصورة فالحكم
فيها عدم وجوب الاجتناب وليعلم ان الامر في هذه المسألة واضح لا ينبغي
من ان يحتاج الى الاستدلال او الى بيان بعض المناقشات والتصدي
الى دفعها لان ذلك ربما يوجب الخفاء والامر في بعض الانظار حتى
يتخيل كون المسألة نظرية وبالجملة فقد استدل عليه بوجوه ستة
الاجماع المستفيض النقل عن جماعة كثيرة من الاصحاب مع دعوى الضرورة
وسيرة المسلمين من بعضهم بل بلغ حد المحصل بل لا ينبغي التأمل في كونها
بديهية عند العلماء الثاني ما استدل به جماعة وهو لزوم العسر والحرج
في الاجتناب عن الشبهات الغير المحصورة فلا يكون واجبا لعموم ادلة العسر
مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج وتحقيق المقال في ذلك موقوف على بيان مقدمة وهي ان العسر
والحرج يكون على قسمين شخصي ونوعي اما الاول فهو المشقة الحاصلة على شخص
المكلف من الامتثال بخصوص حكم في واقعة خاصة واما الثاني فهو المشقة
الحاصلة لاغلب المكلفين من الامتثال بحكم خاص في اغلب الوقائع ولا يخفى
انه كلما اريد استعمال العسر في رفع الحكم الثابت المعلوم بحيث يكون منجزا
لولا العسر فلا بد ان يكون من قبيل الاول لا الثاني مثلا اذا علمنا بوجوب الغسل على الجنب
الواجد للماء فان اتفق لزوم العسر من استعماله على خصوص شخص في وقت
فيصح رفع الوجوب عنه به وان لم يكن الاغتسال بالماء في ذلك الوقت عسيرا على اغلب

وان اتفق عدم لزوم العسر على بعض المكلفين فتح

المكلفين بل على جميع من سواه بخلاف العكس بان يفرض كون الاغتسال بالماء
البارد في الشتاء عسيرا على اغلب المكلفين ولكن اتفق سهولته لخصوص
شخص من المكلفين لشدة حرارة في مزاجه او لغيرها من الجهات فلا يعذر
الشخص المذكور في ترك الاغتسال من جهة كون الاغتسال في ذلك الوقت
عسيرا على غيره من المكلفين اذ لا معنى لكون السبب الحاصل في الغير رافعا للحكم
الثابت في حقه فيجب الاغتسال عليه لوجود المقتضي وهو ادلة وجوب الغسل وعدم
المانع اذ المفروض عدم لزوم العسر عليه واما تحقق الاستعمال الثاني فهو ارادة
دفع ثبوت الحكم الكلي المذكور راسا كما في نجاسة الحديد فنقول في ذلك
يمكن ان يقال ان بناء الشارع لما كان في ابتداء تشريع الاحكام على مراعاة
حال اغلب المكلفين دون الافراد النادرة فاذا كان الاجتناب عن الحديد
عسيرا على اغلب المكلفين لكثرة الحاجة الى استعماله في مصالح معاشهم فيحصل
الظن بان الشارع لم يشرع حكم النجاسة فيه اصلا وحينئذ فلا يجب الاجتناب عنه
حتى بالنسبة الى من لا يكون الاجتناب عنه عسيرا عليه لعدم وجود المقتضي بعد فرض
انتفاء ثبوت تشريع النجاسة بواسطة العسر الحاصل على الاغلب ... الافراد
المقابلين في غاية الوضوح فان قلت فهذا يستلزم استعمال العسر الوارد
في الادلة النافية له في معنيين احدهما نفي العسر الشخصي بالنسبة الى
موارد الرفع والثاني نفي العسر النوعي بالنسبة الى موارد الدفع وهو ليس بصحيح قلت
المتبادر من العسر في الادلة ليس الا العسر الشخصي ولا نقول بالحاق الفرد النادر من المكلفين
الغير المتحقق في حقه العسر حتى في مورد الدفع ايضا اذ لا دليل على الالحاق بعد

حل العسر في تلك الادلة على معنى واحد وهو العسر الشخصي واما ما وقع من
استدلال العلماء بالعسر والحرج في مقام منع الحكم بالكلية مع كون لزوم
العسر مختصا باغلب الافراد كما في منع نجاسة الحديد استنادا الى لزوم
العسر من الاجتناب عنه بالنسبة الى اغلب المكلفين فهو مبني على احد وجهين احدهما
ارادة دفع الحكم به بالنسبة الى خصوص من يلزم في حقه العسر عن خصوص
الاغلب لوجود العسر الشخصي في حقهم فيكون المراد منه التأييد بعد اثبات
المطلوب بدليل آخر لا الاستدلال بالعسر مستقلا لعدم دلالته حينئذ على الا
نفي الحكم عمن لا حرج في حقه من الافراد الثاني كونه دليلا بضميمة مقدمة اخرى
خارجية كونه تحصيل الاجماع المركب في مورد الاستدلال بان يريد اثبات عدم
النجاسة وجواز الارتكاب في الحديد مثلا بالنسبة الى اغلب افراد المكلفين بادلة
العسر واثبات الجواز بالنسبة الى باقي المكلفين بضميمة عدم القول بالفصل بين
افراد المكلفين في تلك المسألة لا يقال التمسك بالاجماع المركب في مثل المقام
غير صحيح لكون نفي الحكم عن الاغلب مبتنيا على وجود علة فيها مفقودة في الباقي والاجماع
في مثله دليل تعبدي حتى يمكن دعوى الاجماع المركب بل يجب دوران الحكم مدار العلة المذكورة
وجودا وعدما لانا نقول لا نسلم عدم جريانه في مثل ذلك اذ لو علمنا من الامام ان
الحكم في مسألة الحديد مثلا واحد في غير متعدد بالنسبة الى الجميع اما الجواز مطلقا او عدمه
مطلقا ثم ثبت مقتضي الجواز في بعض الافراد ولو في فرد واحد وعلمنا عدم
المنع في حقه فيجب علينا ان نحكم بالجواز في حق الجميع وليس معنى الاجماع المركب

في تحقيق الموارد

تعميم ... في ... الاجماع في ... المركب

والنباح

في وجه الاستدلال بالعسر المنوع في مقام الدفع

الا ان ذلك لا يعنى العلم بكون حكم الشارع في المورد واحدا بالنسبة الى افراد المكلفين من جهة
فتحصل ان الاستدلال بالعسر في نفي الحكم بالكلية موقوف على تحصيل ذلك والاول
يرد عليه ان مراد الاول ان هذا الكلام حكم مخالف لا نظير منهم في امثال المقام
لان ظاهرهم ارادة الاستدلال لا التأييد محضة فلو كان المراد هو الاستدلال
به بواسطة المقدمة المذكورة للزم فيه الاكتفاء بتحقق مجرد العسر ولو في بعض الافراد
القليلة ولم يكن الحاجة الى اثباته بالنسبة الى اغلب الافراد كما يشاهد منهم في تلك
الموارد من التعرض لاثبات العسر في حق الاغلب ولم يتحقق منهم الاستدلال لنفي
الحكم على وجه كلي بسبب لزوم العسر في الافراد النادرة ولو بضميمة المقدمة المذكورة
الثاني انه لو سلمنا اختصاص ادلة العسر على نفي العسر الشخصي ولكن يمكن ان يكون
استدلالهم في موارد الدفع مبنيا على خصوص ما ورد من اناطة الاحكام الشرعية
وجودا وعدما بالعسر واليسر الغالبيين المعتضد باستقراء موارد الاحكام في
الفقه كما لا يخفى فيصح حينئذ الحكم بنفي الشيء عن الحديد مثلا بالنسبة الى الجميع
لثبوت العسر الغالبي فيه بمقتضى ذلك الدليل لا من جهة الادلة النافية للعسر والحرج
هذا وقد اورد الشيخ قده على من استدل بالعسر والحرج فيما نحن فيه بعد حمل
مراده على العسر الغالبي وانه لا يلاحظ دلالة ادلة نفي العسر والحرج على العسر الغالبي
بمعونة ما ورد من اناطة الاحكام الشرعية على وجودا وعدما بالعسر واليسر
الغالبيين بما حاصله ان ادلة العسر والحرج من الايات والروايات لا تدل
الا على رفع العسر الشخصي عمن تحقق في حقه العسر اذ ليس في رفع ما كان عسرا على
الاغلب عمن هو عليه في غاية السهولة امتنان على احد بل فيه تفويت مصلحة
التكليف من غير داع الى ايهام التسهيل واما ما ورد من دوران الاحكام

مدار السهولة على الاغلب فلا ينفع فيما نحن فيه لان التمسك به هنا موقوف على
اثبات مقدمتين احدهما كون الشبهة الغير المحصورة موضوعا واحدا لحكم
فيه بحكم والثاني كون لزوم العسر من الاحتياط على الاغلب في اغلب موارد
ذلك الموضوع وكلتا المقدمتين في حيز المنع لان الشبهة الغير المحصورة ليست الا
عنوان منتزع من موضوعات متعددة الاحكام مختلفة كشرب الخمر وارتكاب
النجس ونكاح الرضيعة وغير ذلك ولا يخفى انه لا يلزم العسر على اغلب المكلفين
في من الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة في اكثر تلك الموضوعات والمفروض
ان المقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل المثبت لحرمة ذلك الموضوع
فاذا كان حرمة ذلك الموضوع كحرمة شرب الخمر مثلا ثابتا ولم يلزم من الاحتياط
فيه عند الاشتباه كان يدخل للاخبار الواردة في ان الحكم الشرعي تبع الاغلب
في اليسر والعسر نعم لو ادعى من الواضح ان معناها تبعية كل حكم لحال الغالب فرضه
فيها لا لحال موضوع حكم آخر نعم لو فرض لزوم الحرج من الاحتياط في خصوص
الشبهات الغير المحصورة الحاصلة في عنوان على اغلب المكلفين في اغلب
الاوقات صح التزام ارتفاع حكم خصوص ذلك العنوان في موارد الشبهة الغير
المحصورة منها ولو بالنسبة الى من لا حرج في الاحتياط بناء على ما عليه لا يمكن التعدي منه
الى الشبهات الحاصلة في غير هذا العنوان مثلا اذا ادعى كون الاحتياط في
الشبهات الغير المحصورة الحاصلة في النجاسات موجبا للحرج على اغلب المكلفين
امكن التزام ارتفاع وجوبه في خصوص النجاسة المشتبهة لكن لا يستلزم من ذلك
اطراد الحكم بارتفاع الاحتياط في الخمر المشتبه او المرأة المشتبهة في غير محصور

الى غير ذلك من العناوين المحرمة التى لا يلزم من الاحتياط في مشتبهاتها حرج
على اغلب المكلفين مع انه يمكن منع لزوم الحرج من الاجتناب في الشبهة
الغير المحصورة التى يكون مقتضى العلم الاجمالي فيها الاحتياط لان مقتضى
الادلة المتقدمة ليس الا وجوب الاحتياط فيما كان جميع اطراف الشبهة
مبتلى به للمكلف ولا ريب في ان اغلب موارد الشبهة الغير المحصورة مما
لا يكون جميع المحتملات موردا لابتلاء المكلف فلا يجب الاحتياط في
مثلها وان كانت محصورة كما عرفت سابقا وبعد اخراج ذلك عن محل الكلام
فالانصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب في المحصل مما ذكر في رد الاستدلال
واورد عليه الاستاد الاجل دام ظله بوجوه الاول ان ما ذكره من الاخبار الواردة
في ان الحكم الشرعي يتبع الاغلب في العسر واليسر فان اراد منه ورود اخبار بهذا
المضمون مفيدة لهذه القاعدة الكلية كما هو ظاهر عبارته ففيه انا لم نجد الى
الآن من هذه الاخبار عينا ولا اثرا ولم نسمع الاشارة اليها في كلام احد من الاصحاب
وان كان مراده هو الادلة المثبتة للاحكام خاصة في بعض الموارد التى علم
فيها مراعاة الشارع لحال الاغلب كما في الخبر الوارد في الجلد المأخوذ من السوق
اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس مع امثال ذلك ففيه انه لا يحصل منها
القاعدة الكلية حتى يستنبط منها حكم المورد الذى لم يعلم حكمه بدليل خاص حتى يحكم
بالجواز فيه بمجرد ثبوت العسر على الاغلب والا للزم اجراء تلك القاعدة في موارد
الرفع ايضا لان جميع ما ورد من امثال هذه الاخبار انما هو خاص في موارد الرفع

من وجه آخر

فاذا فرض

فاذا فرض كون الاغتسال بالماء عسيرا على اغلب المكلفين مع سهولته على بعضهم
فيلزم جواز الحكم بالتيمم على الجميع مع انه لا يلتزم احد بذلك الثاني ان ما ذكره
من عدم كون الشبهة الغير المحصورة موضوعا لحكم واحد لا وجه له لان قولنا المحرمات
المشتبهة في كثير من المحللات موضوع في الواقع ولا ريب في ان له حكما عند الامام
بحيث لو سئل عنه فاما ان يجيب بالرخصة او المنع فاذا لم يصل حكمه الينا بطريق
خاص فنعلم بمقتضى القاعدة المذكورة ان الشارع انما راعى في الحكم باحد الامرين
في الواقع حال اغلب موارد هذا الموضوع فاذا تحقق العسر في اغلب موارده
فنعلم بحكمه بالرخصة في جميع موارده وهذا معنى الشبهة الغير المحصورة مفهوما الى
وروده في معاقد الاجماعات فان قلت فان سلمنا كون معناها موضوعا واحدا
ولكن المقتضي للاحتياط في هذا الموضوع ما ذا بعد قطع النظر عن ادلة نفي الحرج فرعا
المتعددة التى في ضمنها حتى يحتاج الى رفعه بالعسر قلت المقتضي هو بعض الاخبار
الدالة على الاجتناب كقوله حتى تعرف الحرام منه بعينه بناء على صدق معرفة الحرام
بعينه على العلم الاجمالي به كما ادعى ذلك بعضهم في الشبهة المحصورة وقوله ما اجتمع
الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وقوله فان الوقوف عند الشبهة خير
من الاقتحام في الهلكة لان المفروض عدم كون ما نحن فيه من قبيل بين الرشد
ومن هنا يظهر عدم جريان ما ذكره في رد هذا الاستدلال بناء على مذهب غيره
ممن يقول بعدم وجود المقتضي للحرمة من ادلة المرخصات المحرمة عند الاشتباه
حتى في الشبهة المحصورة وكون الادلة المذكورة من قبيل الكبريات بحيث لا نظر فيها

ثبوت

الى حالة الاشتباه او غيرها من احوال المكلف فاذا لم يكن المقتضي للاحتياط
هو ادلة موضوعات الاحكام المتعددة فلا وجه لمراعات غلبة العسر
في كل واحد من الموضوعات المذكورة فيكون هذا الوجه في رد الاستدلال بالعسر
في ما نحن فيه وابطاله اقناعيا كالوجه الثالث الآتي انه اذ سلم تحقق العسر في
بعض المحرمات بالنسبة الى الاغلب فكيف لنا اثبات الجواز في سائر المحرمات
من موارد الشبهة الغير المحصورة بالاجماع المركب على ما عرفت جريانه في مثل
المقام الرابع انه يمكن لنا دعوى العسر الشخصي بالنسبة الى جميع المكلفين او اغلبهم
فيما كان من قبيل محل النزاع بان نفرض في كل واحد من انواع المحرمات شبهة
غير محصورة كانت تكون جميع اطرافها مبتلا به لجميع المكلفين او اغلبهم اذ الغير
المبتلا به خارج عن محل النزاع اعترافا منه فنفرض مثلا اشتباه امرأة
مطلقة بطلاق غير صحيح ما بين نسوة العالم او ما بين نسوة العراق مثلا فلا ريب
في لزوم العسر بالنسبة الى جميع المكلفين او اغلبهم فحينئذ فلا بد من الحكم
بالجواز وعدم الاجتناب هنا ايضا فلا وجه لاختصاص الحكم المذكور باشتباه النجس
بالطاهر دون غيرها والحاصل انا ندعي ان نفس الحكم بترك الف من الحلال
لاجل حرام واحد شاق على كل من كلف بذلك لو اتفق تيسر له ترك الجميع
او تعسر في حقه كما ان تحديد الرخصة على المقدار الذي يقطع به العسر مشقة
على المكلف ايضا فكلما فرض الحكم بالاجتناب عن الشبهة المحصورة يكون
من قبيل الاحكام الشاقة والتكاليف الحرجية هذا كله مضافا الى انه لم يعلم
وجه للقول بتخصيص ادلة نفي العسر والحرج بالعسر الشخصي وعد الاخبار

وارتفاع النفع فيها عن الجميع ح

الاجتناب عنها ح

صحة

اللتي ادعاها

اللتي ادعاها على العسر النوعي لان الدليل الذي ذكره على عدم صحة دلالة
ادلة نفي العسر على العسر النوعي انما كان هو تفويت المصلحة عن المكلف
من دون تداركها بالتسهيل الآتي بالنسبة الى الملاك الاخبار ايضا الذي
ان مورد ادلة العسر كان في مقام الرفع ومورد الثاني كان هو مقام
الدفع وتاسيس الحكم الكلي الابتدائي او لان الدليل على اختصاص مورد ادلة
نفي العسر بمورد الرفع وثانيا ان ما نحن فيه بناء على مذاق الشيخ انما
هو من قبيل الرفع لا الدفع لانه يكون ادلة المحرمات مقتضية للاحتياط
لولا المانع فلا يصح الاستدلال بالاخبار المذكور ادعاها على رفع المنع
فيما نحن فيه مع انا فرضنا من اختصاص الثاني على الصورة الدافعة (?) مع
وان الدفع مع انه معترف بصحة الاستدلال لو فرض الكلية في جميع
المحرمات فهذا الكلام منه [illegible] ولا ريب في ان ما نحن فيه بناء على ما ذهب
اليه من شمول الخطاب حتى بالنسبة الى موارد العلم الاجمالي ايضا فيكون
من قبيل الرفع لا الدفع كما لا يخفى الاول وكثير من هذه الوجوه لا يخلو عن النظر
في النظر القاصر اما الوجه الاول وهو عدم وجود اثر ما يدل على القاعدة المذكورة
ففيه انه من البعيد جدا ان الشيخ مع كمال خبرته والمعروف من طريقته من
رعاية الاحتياط في افعاله واقواله ان يدعي مثل هذه الاخبار في بعض كتابه
مع عدم وجدانه لها فانه وان لم يساعدنا الوقت الى التتبع التام لها الا
الا انه يمكن استفادة هذه القاعدة من كون بناء الشارع في مقام تشريع
الاحكام على مراعات حال الاغلب من الاخبار الواردة في بيان

في ذكر الأخبار الدالة على ابتناء الأحكام على العسر الغالب

علل الأحكام الخاصة وحكمة تشريعها على وجه خاص فمما يحضرني منها ما رواه
في علل الشرائع في باب العلة التي لأجلها وجب الغسل من الجنابة دون البول
والغائط والسنة بإسناده إلى محمد بن سنان أن الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتبه من
جواب مسائله علة إلى أن قال علة التخفيف في البول والغائط لأنه أكثر
وأدوم من الجنابة فرضي فيه بالوضوء لكثرته ومشقته ومجيئه بغير إرادة منه
ولا شهوة والجنابة لا يكون إلا بالاستلذاذ منهم والإكراه لأنفسهم وما رواه
فيه أيضا بسنده إلى أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام ما بال الحائض
تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة قال لأن الصوم إنما هو في السنة شهر و
الصلاة في كل يوم وليلة فأوجب الله تعالى عليها قضاء الصوم فلم يوجب
عليها قضاء الصلاة لذلك وما رواه فيه في باب علة عدم الأمر بالسواك
مع كل صلاة

بالسواك عند كل صلاة بالسند إلى أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا أن أشق
على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة إلى غير ذلك مما يكثر الاطلاع
عليه بالتتبع فيستفاد من مجموعها أن مدار الشارع في مقام تشريع الأحكام
الكلية كافة على حصول العسر والعسر بالنسبة إلى أغلب المكلفين لوضوح أنه
قد توجد في النساء من يكون قضاء سبعة أيام أو عشرة شهرا في شهر في
غاية السهولة وكذا الغسل من البول والغائط بالنسبة إلى بعض الناس وكذا
السواك مع كل صلاة وأما ثانيا ففي أن جعل الشبهة المحصورة عنوانا واحدا
إنما يصح بناء على مذهب غيره ممن يقول بقصور خطابات المحرمات عن إفادة
التحريم في صورة الاشتباه وأما الأخبار وما ذكره الشيخ قده في وجه النظر

[illegible]

في الاستدلال

في الاستدلال بمن بنى على الاحتجاج بمختاره من شرطية الاقتضاء وفيها ومن هنا ظهر
اندفاع الوجه الثالث أيضا من جهة عدم جريان دعوى الإجماع المركب إلا
بناء على القول بكون الشبهة الغير المحصورة عنوانا واحدا لا بناء على مختاره على ما
الذي ذكره وجها إقناعيا مبتنيا على مذهبه وبهذا تم لا بأس به وأما الوجه الرابع
فلم يظهر حقيقة المراد منه لأنه لو فرض لزوم العسر بالنسبة إلى جميع المكلفين أو
إلى غالبهم من الاجتناب في الشبهات الغير المحصورة من سائر المحرمات غير النجس
فالشيخ قده أيضا يقول بصحة الحكم برفع المنع عن الجميع حينئذ كما هو صريح كلامه ولكن
المستفاد من الأدلة ليس كون مدار الشارع في مقام التشريع على العسر الفرضي
بل على العسر الذي يتحقق عادة في الخارج دون ما يلزم في الفرض العقلي وأما ما ظهر
أخيرا من دعوى كون نفس الحكم بترك ألف من الحلال بسبب ألف في الحرام
حكما شاقا على كل من كلف به وتكليفا حرجيا عنده ففيه أن الشاق بهذا المعنى
غير لزوم المشقة الملحوظة في الأدلة والأحكام وإلا فأكثر التكاليف يوجد فيها
بهذا المعنى فإن الحكم بترك ألف رطل من السمن المعلوم وقوع فأرة ميتة
فيها شاق عند كل مكلف يبلغه ذلك والله أعلم بالصواب الثالث ما استدل
به على الجواز في الشبهة الغير المحصورة أن أخبار الحل مثل قوله كل شيء لك حلال حتى
تعلم أنه حرام قد دلت على الجواز في الشبهة المحصورة وغيرها وأخبار الاحتياط مثل
قوله اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس وقوله ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب
الحرام الحلال وأخبار التثليث قد دلت على الحرمة فيهما فوجب الجمع بينهما بحمل
الثاني على الشبهة المحصورة وحمل الأول على الشبهة الغير المحصورة لأن الجمع بينهما

توجيه الرد واحد هو ح

أيضا ح

في بيان الدليل الثاني على الجواز في الشبهة المحصورة

او لي من الطرح لان الاصل في كل دليل هو الاعمال الا الاهمال بمقتضى ادلة حجية ذالك الدليل فاذا لم يمكن العمل بالدليلين المتعارضين على ظاهرهما امكنا وجب الجمع بينهما بالحمل على خلاف ظاهرهما ويرد عليه اولا ان المراد من اولوية الجمع منهما ان كان هو الجمع بايهما ابواحد من طرق الجمع الا واحد ارادة النفس بينهما مع تعدد طرق الجمع الممكن فلا دليل على جواز العمل بهذا الجمع فضلا عن اولويته اذ كيف يصح ان ينسب الى الامام ارادة هذا الجمع مع جواز الجمع بوجوه اخر ايضا فلا بد ان يكون المراد هو صورة الانحصار بحيث لو لم يحمل على هذا الجمع لم يصح العمل بكليهما لا لزوم مخالفة الاجماع او الادلة القطعية من امر العمل بالجمع المذكور على نحو آخر غير الجمع المذكور فعلى هذا فيرد على الاستدلال ان طريق الجمع فيما نحن فيه ليس منحصرا فيما ذكر بل يمكن الجمع بنحو آخر كحمل ادلة الاحتياط على الاستحباب وكراهة الارتكاب ولا فرق فيما ذكرناه من منع الاولوية بل الجواز في صورة تعدد الجمع وتسليم الاولوية بل الوجوب في صورة الانحصار بين ان يكون الدليلان قطعيي الصدور او يكونا ظنيين مع قيام دليل قطعي على وجوب التعبد بصدورهما الاتحاد المناط فيهما فلا يرد ما يقال انه يمكن دعوى كون الدليلين هنا قطعيي الصدور من جهة كونهما من قبيل المتواتر الاجمالي فان قلت الدليل على وجوب العمل بالجمع في الظنيين حتى في صورة انحصار طرق الجمع في وجه واحد قلت الدليل عليه هو ما دل على وجوب العمل بكل من الدليلين لان المفروض كونهما حجة في نفسها فان قلت نعم ولكنه معارض بما دل على وجوب العمل بالظاهر فيدور الامر بين ترك العمل بظاهرهما وبين ترك العمل بصدور

احدهما

احدهما بالعمل بظاهر الآخر مع طرح الاول بالكلية ولا مرجح لاحد الامرين بل قد يتوهم الترجيح مع الثاني لاستلزام الاول رفع اليد عن ظاهرين وعن تشكيل الثاني لرفع اليد عن صدور واحد منها قلت الجواب عن ذالك اننا لا نسلم ترك العمل بالظهور فيهما اصلا بل بمجرد الحكم بصدورهما بمقتضى الدليل القائم على حجية خبر العدل يكشف عن عدم وجود الظهور فيهما في المعنيين المتنافيين بل يكونان ظاهرين بعد فرض تنزيلهما بمنزلة الصادرين عن متكلم واحد في المعنى المركب الذي هو مؤدى الجمع المختص فيه كما اذا قال المولى لعبده اكرم زيدا ثم قال لا تكرم زيدا فلا يفهم العرف منه الا ارادة كراهة الاكرام مع الرخصة فيه سيما بعد علمهم بكون المولى حكيما لا يجوز عليه التناقض اقول لم نعلم وجه الاجراء ادلة التعبد لصدورهما اولا حتى لا يبقى مانع عن عدم بقاء ظهورهما في شيء من المعنيين المتنافيين بل يكون ذالك كاشفا عن ظهورهما في المعنى المركب بل اول الامر كما ان القطع بالصدور في القطعيين يكون قرينة على عدم ارادة ظاهرهما ويرفع الظهور في المعنيين بنفس القطع بالصدور بل لنا ان ناخذ بدليل التعبد بظاهر احدهما فيكون ذالك دليلا على عدم التعبد بصدور الآخر او بمنزلة القرينة القاطعة عن ذالك اذ ليس الشك في احد الامرين اعني الشك في وجوب التعبد بالصدور سببا عن الآخر حتى يكون العمل بدليل احدهما حاكما على دليل الآخر بل الشك فيهما مسبب عن ثالث وهو العلم الاجمالي بوجوب احد الامرين في الواقع فلا يبقى دليل على اولوية الجمع المذكور وكيف كان فلا يرد جناب الاستاد الاجل دام ظله على الاستدلال ثانيا انه لو بنينا على اولوية

خبرا من

عن ثانيا

احدهما او دلالة التعبد بصدور وجوب التعبد واحد منها على تقدير وجه رفعه التعبد بظهور احدهما المتيقن التعبد بالصدور [illegible]

والتعبد بالصدور

الجمع مع تعدد طرقه ايضا فلا بد من وجوب تقديم ما هو اقرب عرفا من غيره
ولا يخفى انه لو قال اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فالاقرب فيه عند العرف
هو حمل النهي على الكراهة وان كان الجمع بحمل العلماء في الثاني على الفساق منهم
وحمله على العدول في الاول ممكنا ايضا ولا ريب في ان الامر فيه ايضا من هذا القبيل
لان حمل اخبار الاحتياط على كراهة الارتكاب اقرب من الجمع المذكور اقول لا يخفى
ان الجمع على هذا الوجه انما يأتي على مذهب من يقول بوجوب الاجتناب في الشبهة
المحصورة من جهة الاستناد الى اخبار الاحتياط بل من جهة وجود المقتضي وعدم المانع
كما هو مذهب الشيخ قده والا فلا يبقى دليل على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة
عنده بحمل اوامر الاجتناب على الكراهة الا ان يكون المستند هو الاستقراء او الاجماع مثلا
الى ان الجمع بحمل الاخبار المذكورة على الكراهة انما يكون لو وجد قائل بالكراهة في الشبهات
الغير المحصورة وهو غير معلوم فتدبر ولا تغفل ثم ان الشيخ قده اورد على الاستدلال المذكور
بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ما حاصله انا لا نستند في وجوب الاجتناب في الشبهة
المحصورة الى اقتضاء نفس دليل الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل وقد بينا
في السابق بما لا مزيد عليه ان اخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الاجمالي بالحرام
حينئذ نعم عند القول بثبوت الاقتضاء في دليل نفس الحرام المشتبه فلا يصح توهم
التعارض بين اخبار الحل واخبار الاحتياط في شيء من صور العلم الاجمالي
لما عرفت من عدم شمول اخبار الحل لها بعين الكلام المتقدم في المحصورة
فلا يبقى معارض لاخبار الاحتياط ولا دلالة نفس المحرمات الواقعية المشتبهة
حتى في غير المحصورة ايضا وفيه اولا ان دعوى ثبوت الاقتضاء في دليل نفس

بعيد بناء على رجحان الاحتياط ومقتضاه ولكن يمكن ان يقال ان الجمع على هذا الوجه غير ممكن ايضا ان لم يرتكب التخصيص في بعض موارد ادلة الاحتياط لان حملها على الكراهة في جميع الموارد يستلزم مخالفة الاجماع او الادلة بالنسبة الى موارد الشبهة المحصورة فيتعين التخصيص [illegible] موارد ادلة الاحتياط [illegible] عن غير المحصورة [illegible] منه رحمه الله

المحرم الواقعي المشتبه لم يكن مسلما عند الجميع كما قدمنا الكلام فيه مفصلا فلعل
المستدل ممن يقول بكون الادلة المذكورة من قبيل الكبريات وينكر ثبوت المقتضي
في حال الاشتباه وثانيا ان تسليم الاصول المذكور قد عرفت فيما تقدم ان عدم
شمول ادلة الحل لصورة العلم الاجمالي لم يكن مسلما ايضا اذ لا مانع من حكم الشارع بحرمة
الخمر كيف كان وبوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ثم بالاذن والترخيص في بعض
الاحوال وهو غير حال العلم التفصيلي كما اعترف بثبوت الاذن باخبار البراءة
في الشبهة البدوية فهذا الايراد لا يتم الا بناء على مختاره في المقامين فتدبر
الثاني انه لو سلمنا شمول ادلة الحل لصورة العلم الاجمالي فنقول ان التعارض بينها
وبين ادلة وجوب الاجتناب يكون من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين
لكون افراد ادلة الحل ثلثة الشبهات البدوية والمحصورة وغير المحصورة وكون
ادلة المنع مختصا بالفردين الاخيرين للاجماع على عدم المنع في الشبهات البدوية
وعلى هذا فيلزم جعل الثانية مخصصا للاول الا الجمع على الوجه المذكور وفيه اولا
ان النظر في ملاحظة النسبة وان كان بالنسبة الى نفس مدلولها مع قطع النظر عن انضمام الادلة
الخارجية فلا ريب في شمول كل منها لجميع الموارد الثلثة وان كان مع ملاحظة انضمامها
فنقول ان اخبار الحل ايضا مختص بفردين حينئذ لخروج الشبهة المحصورة عنها بالاجماع
او غيره من الادلة وثانيا انه لا يمكن ارتكاب التخصيص في هذا المقام للزوم تخصيص الاكثر
من اخراج فردين من اخبار الحل وبقاء فرد واحد لها فالاولى ابقاؤها الاجزاء في العمل
على حكومة احدهما على الآخر فيمكن دعوى ان مقصود الشارع من اخبار الاحتياط عند الاجمال على ارادة الواقع
كيف كان ومطلوبه اولا هو الاحتياط الا ان يأتي المكلف بعذر معتبر عقلا او شرعا ثم

في ذكر ادلة الجواز في الشبهة الغير المحصورة

اذا ارتخص في ارتكاب ما لم يحصل العلم التفصيلي بحرمته بادلة البرائة والحل فيكون
تلك الادلة واردا على ما دل على الحكم الاولي وهو الاحتياط لكونه بمنزلة تأمين من الشارع
وترخيصه في ترك الحكم الاولي الذي هو مدلول ادلة المنع ويمكن دعوى العكس ايضا
بان يقال ان بناء الشارع اولا انما هو على التسهيل وعدم العقاب الا بتحقق مخالفة
ما علم تفصيلا كونه حراما ثم اخذ الاولى برد اولا من ادلة المحرمات الا بيان الكبريات
وجعل امر الصغريات محولا على حصول العلم التفصيلي بها في الخارج فاذا
حكم ثانيا بلزوم الاحتياط في الاشتغال وعدم الرضا الا بالموافقة القطعية
فيكون ما دل على ذلك واردا على ما كان واردا على تقييد الحكم الاولي من ادلة
البرائة وقد وقع كل واحد من هذين الاعتبارين من المحققين من الاصحاب في بعض
الموارد الثالث وهو الذي ذكره في بعض النسخ بلفظ الرابع ولكنه وجه ثالث
ليس حاصل الوجه الثاني فالاولى انه في بعض النسخ من لفظ وثانيا بدل والحاصل
وفي اخر لفظ مع ان بدله وكيف كان فما ذكره في هذا الوجه هو ان اخبار الحل
نص في الشبهة الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة
المقطع بدخول الاولى في الاولى ودخول الثانية في الثانية وكلا الطرفين
ظاهران في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها عن احدهما وادخالها في الاخر
ليس جمعا بل هو ترجيح بلا مرجح الا ان يقال ان اكثر اخبار الحل افراد
الشبهة الابتدائية ترجع الى الشبهة الغير المحصورة لوجود العلم الاجمالي
غالبا بوجود النجس او الحرام في الوقائع المجهولة الغير المحصورة بل انا نعلم
غالبا انه اذا ابتلينا اليوم بواقعة وبنى على تخيل كونه مشكوكا ابدا او ثم تكرر ذلك

في الاوقات

في الاوقات بعدد غير محصور يكون بعض تلك الوقائع المشكوكة نجسا او حراما قطعا
وحينئذ فلو اخرجنا الشبهة الغير المحصورة عن اخبار الحل لم يبق تحتها من الافراد
الا النادر فلا يناسب سياق تلك الاخبار فهذا يكون مرجحا للادخال فيها
او يكون وجها لانحصار طريق الجمع فيما ذكره المستدل فتدبر الدليل الرابع ما رواه
في محاسن البرقي عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقلت اخبرني
من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم
جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله
اني لاعترض السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون
هذه البربر وهذه السودان وتقريب الاستدلال ان في هذه الرواية دلالة
على عدم اعتبار العلم الاجمالي في مثل الشبهة الغير المحصورة وعدم ايجابه لترك
كثير من المحللات لاجل حرام واحد وذلك لوجهين الاول من جهة قوله
امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض ظاهرة في انكار
كون مجرد العلم بوجود الحرام موجبا للاجتناب عن محتملاته الثاني من جهة
قوله والله ما اظن كلهم يسمون فان الظاهر منه ارادة العلم بعدم تسمية جماعة
حين الذبح كالبربر اي اهل البر والبادية والسودان جميع
لمورد السؤال لا مجرد الشك في التسمية وعدمها ولكن الانصاف ان في
كليهما تأمل اما الاول فلاحتمال كون المراد انكار ما قد يتوهمه العوام من قياس
حال الكل ببعض المواضع الى بعض اخر الا بعضها كما اذا اراد احدا من العلماء

في بيان ما يرد على الدليل الرابع من وجوه

يرتكب ما يوجب الفسق فيتوهم بعض الناس قياس الكل اليه فلا يقيد باحد منهم
فمراده فيما نحن فيه ان حصول الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب
عن جبن غيره من الاماكن مع العلم بعدم كونه من المكان الاول فحينئذ يكون الحديث
اجنبيا عما نحن فيه واما ثانيا فلاحتمال ان يكون المراد منه عدم لزوم العلم
او الظن بالتسمية في الاخذ عن السوق بناء على ان السوق امارة شرعية لحل الجبن
الماخوذ منه الى ان يعلم مجهول الاسلام لا لان ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم
الاجمالي بوجود الحرام فلا مسوغ للارتكاب الا كون الشبهة غير محصورة وفيه اولا
انه لا دليل على فرض العلم الاجمالي في الاشياء الماخوذة من السوق بناء على انه الاحتمال
لعدم دلالة اللفظ عليه فعلى المستدل ان يحمل قوله عليه السلام اشتر اللحم الخ على صورة
مجرد الشك وثانيا ان تخصيص اعتبار السوق بمورد عدم العلم الاجمالي لا يوجب
خلوه عن الفائدة الا نادرا لان الغالب وجود العلم الاجمالي ولو في غير محصور
في الاشياء الموجودة فيه فتتم المناقشة المذكورة نعم يمكن الجواب عنها في كل من
المقامين بان مقتضى المعنى اللغوي لالفاظ الحديث وان كان هو الاحتمالين
المذكورين في وجه المناقشة الا ان معناه العرفي وظاهر سياقه في نظر العرف
هو ارادة الترخيص لمباشرة الجميع مع حصول العلم الاجمالي بوجود الميتة والحرام
في بعض المحللات وتسهيل الامر على المكلف لا بيان جواز اكل جبن مكان علم
كونه غير جبن المكان الذي جعل فيه الميتة لبعد توهم الراوي للحرمة حينئذ وليس المراد
بيان حجية السوق في هذا الحديث مستقلا لعدم كون الكلام مسوقا لبيان

حجية

حجية الامارات كما يشهد بذلك التأمل في سياقها الدليل الخامس بناء العقلاء
على عدم الاعتبار بمثل هذا العلم الحاصل في غير المحصور حيث انهم لا يرتبون عليه آثار
العلم كما نرى انهم لا يجتنبون عن الاناء الذي علم بوجود السم في ما بينه وبين اناءات
البلد بخلاف ما اذا علم بوجوده ما بين الانائين وكذا لا يتأثر احد من اهل البلد
بقذف واحد مردد منهم بخلاف قذف احد الشخصين المعينين فان كليهما
يتأثران به وكذا لو اخبر شخص بموت رجل مردد بين ولده وبين كل واحد من
اهل بلده فلا يضطرب خاطره بذلك بخلاف ما لو اخبر ذلك الشخص بموت رجل
مردد بين ولده وبين شخص آخر وبالجملة فارتكاب الشبهة الغير المحصورة عندهم
ليس الا كارتكاب الشبهة الابتدائية فحينئذ فيكون الاستدلال ببنائهم اما من
جهة كون الامام احدهم بل رئيسهم ورأس العقلاء فلا بد من كون بنائه ايضا
على ذلك او من جهة كون بناء العقلاء كاشفا اجماليا عن حكم العقل المستقل وان
لم نقدر على معرفة حكمه تفصيلا من دون هذه الواسطة ويحتمل ان يكون مراد الامام
في الرواية المتقدمة من الاستدلال بقوله امن اجل مكان واحد الخ على
وجه الاستفهام الانكاري الاشارة الى كون هذا المعنى اعني ترك جميع المحللات
في الشبهة الغير المحصورة لاجل وجود محرم واحد بينها مستنكرا بين العقلاء بحيث
لا ينبغي صدوره للمخاطب وكيف كان فان كان بناء العقلاء على جواز الارتكاب
في المقام فلا حاجة الى التمسك باصالة البراءة واما اذا كان المعلوم منهم مجرد عدم
تاثير العلم الاجمالي وصيرورة الشبهة مثل الشبهة الابتدائية فيتم
الحكم باصالة البراءة حينئذ لعدم المانع عن جريانها كما عرفت فالعمدة الدليل
السادس كون البعض المعين من اطراف الشبهة غير مبتلى به في الغالب وقد تقدم

وارادة

في بيان ما يتعلق بالشبهة الغير المحصورة

عدم وجوب الاجتناب في مثل ذلك حتى في الشبهة المحصورة فضلا عن غير المحصورة
هذا ولكن لا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى لعدم جريانه في بعض الموارد
التي كانت اطراف الشبهة بأسرها مبتلا به للمكلف فلم يمكن تمامية نفيه
دعوى عدم القول بالفصل ويأتي هذا الكلام في سابقه ايضا اذ الظاهر ان
بناء العقلاء انما ثبت في بعض الصور الاخر التي كانت دائرة الشبهة
فيها اوسع جدا او يكون المحتملات في غاية الكثرة بخلاف ما اذا كانت
قريبة من الشبهة المحصورة فلم يعلم بنائهم في مثله ولا تم الدليل الا بدعوى الاجماع
المركب هذا تمام الكلام في ادلة المقام ولكن يقع الكلام في
مقامات الاول في جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة فنقول
تحتمل فيه وجوه اربعة الاول الجواز مطلقا فيجوز ارتكاب الجميع سواء كان قاصدا
لذلك من اول الامر ام لا او مع قصد نفس الحرام الواقعي ام لا الثاني عدم
جوازها مطلقا بل يجب ابقاء مقدار الحرام من المحتملات الثالث الجواز
اذا لم يكن قاصدا لارتكاب الجميع او لارتكاب نفس الحرام من اول الامر
كما اذا ارتكب تدريجا لتحصيل غرض صحيح في كل واحد من المحتملات الى ان
حصل العلم بالمخالفة وعدم بقاء مقدار الحرام من دون البناء على ذلك ابتداء
الرابع الجواز الا مع قصد ارتكاب نفس الحرام بحيث يكون ارتكاب الجميع
مقدمة تحصيل لمصادفة الحرام اما مدرك الوجه الاول فهو ما يوهمه ظاهر اطلاق
معاقد الاجماعات فان ظاهره عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة
مطلقا الثاني دعوى الاجماع المحصل على ذلك فان احدا من الاصحاب

لم يتعرض

لم يتعرض لاستثناء مقدار الحرام بل اطلقوا القول بالجواز في الشبهة الغير المحصورة
مع ان هذا اولى بالذكر من التعرض لذكر حكم الجواز في الجملة هذا لكونه معلوما عند
عامة الناس ولكن يمكن دفع هذين الوجهين بانه يحتمل ان يكون كلامهم واردا
مورد آخر وهو دفع وجوب الاحتياط في غير المحصور في مقابل قولهم بوجوبه
في الشبهة المحصورة فلا اطلاق في كلامهم ومعاقد اجماعهم من هذه الجهة فحينئذ
يكون دعوى الاجماع المحصل ايضا بعيد جدا الثالث ان مقتضى اخبار الحل بناء
على تسليم شمولها للمقام هو عدم وجوب الاجتناب في شيء من المحتملات ولكن
قد عرفت منع الشيخ قده من شمولها لصورة العلم الاجمالي الرابع ان مقتضى ما مر من
بناء العقلاء على عدم اعتبار العلم الاجمالي في الشبهة الغير المحصورة هو كونها مثل
الشبهة البدوية فيجوز ارتكاب الجميع كما يجوز ذلك فيها الخامس ان مقتضى
ما تقدم في كون البعض المعين غير مبتلا به هو جوازه من عدم تنجز التكليف
حينئذ وكونه راجعا الى الشك البدوي هو جواز ارتكاب الجميع كما عرفت في
الشبهة المحصورة واما مدرك الوجه الثاني فما ذكرنا من ان دعوى حكم العقلاء
وبنائهم على عدم جواز تحصيل حالة يعلم معها بحصول مخالفة المولى فاذا ارتكب
مقدارا وعلم انه لو ارتكب الباقي يقطع بالمخالفة اما سابقا بارتكاب ما سبق
او في ضمن الباقي فلا يرخصون في ارتكاب الباقي حينئذ واما الثالث فلا دلة
المحرمات الواقعية لا ذاك بناء على مذهب صاحب المناهج في الشبهة المحصورة
من ان الشارع لم يرخص في ابقاء احد الطرفين خارجا عن الحل والتحريم هذا المحقق
موضوع كل واحد منها وان ارتفع الجهل في المتعين لعدم امكانه فيثبت التخيير

في مخالفة القطعية
في الشبهة الغير المحصورة

للمكلف في تعيين موضوعها من بين الافراد فاذا اجبر على تحليل مقدار ارتكب
يلزم عليه البناء على تحريم الباقي واما مدرك الوجه الثالث فهو ان تحقق
العناوين وصحة نسبتها الى الفاعل موقوف على قصد الفاعل لها فاذا قصد تناول
المحرم اما لنفسه او تبعا لتناول الجميع فقد صدق فعل المعصية ويصح نسبة فعل الحرام
اليه اذا صادف المحرم فيصح العقاب عليه واما اذا لم يكن قاصدا الى ذلك
واتفق المصادفة فلا يصح نسبة فعل المحرم اليه لعدم قصده اليه فلا يصدق المعصية
ولا العقاب واما الوجه الرابع فمبني على عدم اعتبار القصد التبعي
وتوقف صدق المعصية ونسبة فعل المحرم على القصد به اصالة ومن حيث هو
واما مع تحقق هذا القصد فيمكن الحكم بحرمة الارتكاب من اول الامر لا من
حيث استلزام حرمة ذي المقدمة الحكم بحرمة مقدماته بل من جهة ما دل
ورد من الادلة على كون كل فعل تحقق في الخارج بقصد التوصل الى الحرام
حراما نفسيا وان لم نقل بذلك فيتجه القول بحرمة الارتكاب من اوله
بناء على حرمة التجري واما تحقيق المقام فهو انا ان قلنا بتمامية
الاقتضاء في ادلة المحرمات الواقعية كما هو مذهب الشيخ فيلزم اختيار الوجه
الثاني اعني القول بوجوب ابقاء مقدار الحرام مطلقا لان هذا هو القدر الثابت
من الجمع بين ادلة الترخيص وبين ادلة المحرمات وان قلنا بقصور ادلة
المحرمات في كونها بمنزلة الكبريات فاللازم اختيار الوجه الرابع اما الجواز في
صورة عدم قصد نفس المحرم فللادلة المذكورة في الوجه الاول مع عدم وجود المقتضي
اصلا واما المنع مع القصد المزبور فهو من باب التجري وعدم ترخيص العقلاء
بقصد مخالفة المولى وصدق المعصية بذلك عندهم كما لا يخفى المقام الثاني

في معرفة

في معرفة ضابط المحصور وغير المحصور فنقول قد ذكر جماعة كثيرة من الاصحاب
كالشهيد الثاني والمحقق الثاني والميسي وصاحب المدارك وجميع المتأخرين عنهم
ان المعيار فيهما هو العرف فما صدق احد الاسمين به عرفا ترتب عليه احكامه
ولا يخفى الاشكال في كون هذين اللفظين من قبيل الموضوعات المستنبطة
لانهما قد صارا موضوعين للمنع والجواز في جميع الفتاوى ومعاقد الاجماعات
بل في ضرورة المذهب ايضا لتداول هذين اللفظين لموضوعي الحكمين
المذكورين بين الخواص والعوام حتى يعرف ذلك جميع المتدينين من
الرجال والنساء فلكن لا ندعي القطع بانه لو سألنا عن الامام ع عن تداول
هذين اللفظين وعن الحكمين المذكورين لم يجب الا بتقرير ما تداول ولم ينطق
بموضوع لهما الا بهذين اللفظين وحينئذ فلا ريب في ان المرجع في معرفة
مدلولهما ومصاديقهما يكون هو العرف ولا ينبغي التأمل في ان الكلي من المحصور
وغير المحصور متصادقان قطعا كالاثنين بل الثلثة للاول والالف للثاني لان
اللفظين بها في العرف قطعا كما وجد التصريح بذلك في كلام الجماعة والا فلو
تأمل احد في كون الالف من غير المحصور لم يبق لغير المحصور فرد في الخارج
الا نادرا فانا اذا علمنا بعدم تسمية واحد من القصابين في بلد كبيرة فقد
ذلك من غير المحصور مع انه لا يوجد الف قصاب في بلد واحد غالبا الا نادرا فالفرق
فيما بين الموارد كالفرق بين هذا الفرض وبين العلم بوجود حبة من الحرام فيما
بين الف حبة من الحنطة فهنا لا وجه له غاية الامر كون ذلك من جهة عدم
عد كل واحدة من حبات الحنطة والقفة واحدة لكون التداول في ارتكاب

بين العلماء ٢ ع

في ضابطة غير المحصور و
ذكر الوجوه فيها

حبة
الف حنطة مثلا تناولها بعشرين لقمة مثلا فلا ينبغي وقوعها مورداً للحكم با
بالاجتناب ايضاً كذلك فاذا فرضنا كون الالف من غير المحصور يقيناً ننظر
الى ما تحته ما يليه من الاعداد كتسعماة مثلا فان امكن لنا تحصيل حكمها من
الرجوع الى العرف فهو المتبع والا فيلزم للمجتهد اعمال الظن فيه لكونه حجة
في تميز مصاديق الموضوعات المستنبطة اجماعا عند عدم حصول التميز من العرف
ولا ريب في حصول الظن حينئذ بالحاق تسعماة بالالف لا بالاثنين لكونها
اقرب الى الالف من الاثنين بمراتب

المقام الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام وهو على قسمين لان الواجب
اما مردد بين المتباينين كتردده بين الظهر والجمعة وبين القصر والتمام واما
مردد بين الاقل والاكثر كتردد الصلوة بين ذات السورة وفاقدتها ولا يخفى
ان المثالين الاولين ليسا من هذا القبيل لكون صلوة الجمعة شيئا مباينا لصلوة
الظهر وكذا الصلوة المقصورة بالنسبة الى التمام اما القسم الاول ففيه وجوه او اقوال
الاول وجوب الاحتياط بالاتيان بهما معا الثاني وجوب الاتيان باحدهما مخيرا
الثالث البرائة منهما وجواز تركهما معا لكن اذا لم يقم دليل آخر من اجماع
او ضرورة على المنع كما صرح بقيامها الشيخ قده في المثالين السابقين واستدل
على الاول بوجوه الاول ثبوت الامر بوجوب احدهما المردد في الواقع مع
عدم كونه مقيدا بالعلم والا لزم الدور لان العلم بالوجوب موقوف على ثبوت
الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم لزم كونهما دورا فاذا كان الاشتغال
باحدهما المعين في الواقع ثابتا يحكم العقل باتيان الجميع لتوقف الاشتغال
عليه والجواب انا قد حققنا فيما تقدم ان الخطابات الشفاهية لا عموم
فيها بل هي من قبيل المجملات بالنسبة الى اشخاص المكلفين وحالاتهم فالمتيقن
منها شمولها للعالم بالتفصيل واما لزوم الدور فمدفوع بان الذي يتوقف على
العلم هو الوجوب الفعلي التنجزي واما الذي يتوقف العلم على ثبوته فهو الوجوب
الواقعي الاولي فلا دور في المقام الثاني ان المشهور هو القول بعقاب
الجاهل المقصر بمخالفة التكاليف الواقعية فلو كان التكليف بالاشتغال بالواجب

التفصيل ٢

في الشك في المكلف به
اذا كان من قبيل المتباينين

الواقع قبيحا هنا بسبب الجهل التفصيلي به لكان قبيحا هناك ايضا لان الموجود
في كل من المقامين انما هو العلم الاجمالي بالتكاليف فلو لم يكن سببا لتنجز
التكليف لم يكن وجه للعقاب في المقامين والجواب ان المطلوب من
الجاهل المقصر ليس هو الامتثال الاجمالي بل انما هو الامتثال التفصيلي وان كان
غير مقدور له في حال الجهل اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فعليه
ان يحصل العلم التفصيلي ويمتثل تفصيلا فهذا التكليف والعقاب يترتب على
تقصيره بخلاف ما نحن فيه اذ المفروض تعذر ~~الامتثال~~ العلم التفصيلي هنا
وان ادعى المستدل ان المطلوب هنا هو الامتثال الاجمالي فلا ربط بين المقامين
الثالث ما في بعض الاخبار من الدلالة على وجوب الاحتياط في مثل المقام
مثل صحيحة عبد الرحمن الواردة في جزاء الصيد اذا اصبتم بمثل هذا
ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا والجواب عنه مضافا الى ما تقدم
في السابق من اختصاصه بحال حضور الامام وكون المقصود من الاحتياط
تأخير الواقعة الى السؤال عنه لا العمل بالاحتياط ان هذا وشبهه يعارض
بالصحيح من ادلة البرائة وقد عرفت الكلام في علاج تعارضهما الرابع
ما يفهم من بعض ادلة البرائة مثل قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم وقوله الناس في سعة ما لا يعلمون فان مفهومها عدم الوضع عنهم
وعدم التوسعة لهم بالنسبة الى ما لم يحجب الله علمه عنا وحصل علمه لنا ولا ريب
في ان وجوب واحدة من الظهر والجمعة مثلا مما نعلمه فلا يكون موضوعا عنا

ثم ان ادلة من ادلة الاحتياط

فما تقدم من رفع الاعتراض من المستدل الى ان المراد ان يكون ادلة الاحتياط مخرجة على الارشاد ومنه ... هناك فتح ...

بل الجبر

بل يجب بقضية حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية الاتيان بكل من المحتملين
والجواب ان المتبادر السابق الى الذهن من امثال هذه الاخبار من
لفظ العلم هو العلم التفصيلي والا لم يبق مورد للامتنان غالبا لحصول
العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الشريعة فيجب الاحتياط
في كل محتمل الوجوب او الحرمة بمقتضى ما ذكر كما لا يخفى والحاصل ان مرجع
هذا الاستدلال الى دعوى كون مقصود الشارع من ادلة البرائة هو ايجاب
الاحتياط من هذه الحيثية اعني من حيث معلومية الواجب المردد وكون
كل واحد مقدمة علمية له وان كان مباحا من حيث الذات فنقول
اولا ان اثبات وجوب الاحتياط بمثل ادلة البرائة اشبه شيء بالاكل
من القفا ولا يناسب الحكيم تعالى اداء المقصود بما يوجب تضليل المكلفين
من العباد وثانيا ان الواحد المردد الذي يدعى العلم بوجوبه انما هو عنوان
انتزاعي والظاهر من العلم في الادلة المذكورة انما هو التأصليات بحكم
التبادر والانصراف وثالثا ان بعض ادلة البرائة كما صرح في العلم التفصيلي
وثبوت الرخصة عنده عدمه وهو قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه فاذا
كانت صورة عدم العلم التفصيلي مطلقا مرخصا فيه بمنطوق هذا الخبر
فلا يصح ايجاب الاحتياط في مورد العلم الاجمالي بمفهوم الخبر المتقدم
فاما ان يكون هذا الخبر قرينة على كون المراد من العلم هناك ايضا هو العلم

في ادلة القائلين
بالبرائة في الشك في المكلف به

التفصيل ارتفاعا رضان فيكون الترجيح مع هذا الخبر لقوة المنطوق على المفهوم هذا
واستدل الفاضل القمي ره على القول الثاني كما هو مختاره من البرائة
في المقام بوجهين الاول ان الحكم بالبرائة على ما تقدم تقريرها مرارا انما في ان
التكليف بالمجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول
عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل
العدل على استحالته وغاية الامر بالتسليم ثبوت الاجماع في مثل الظهر والجمعة
والقصر والاتمام ونحوهما على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما
يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا
بان ترك الجمع بينهما يستحق العقاب وهذا الاستدلال منه مبني على مقدمة
كانت عنده مفروغا عنها وهي ان صدق الامتثال وتحقق العبادة موقوفة
على قصد التعيين والاتيان بعنوان المامور به ولا ريب في استحالته الا
مع عدم العلم بالمامور به تفصيلا ولذا ذكر بعد ذلك ونعم لو فرض حصول
الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين
امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد
التعيين في الطاعة لتم ذلك ويجب الجزم بالوجوب حينئذ لكن من اين
هذا الفرض وانى يمكن اثباته ومراده ان اسقاط قصد التعيين مع كون
الشيء من العبادات غير ممكن وقوعه لان حاصله الى عدم ارادة الامتثال

الاخبار
ح

في بعض

في بعض العبادات لما عرفت من ان المفروض عدم تحقق الامتثال
الا مع قصد التعيين هذا واورد عليه شيخنا العلامة المرتضى قده اولا بان
ما نحن فيه ليس من مسألة التكليف بالمجمل وكذا لا دخل له بمسألة تأخير
البيان عن وقت الحاجة اذ ليس في المقام خطاب مجمل لان
الكلام فيما لا نص فيه وانما طرء الاشتباه في المكلف به من جهة
تردده بين امرين او امور بسبب اختفاء الاحكام لاسباب خارجية
وان انه هذا التردد ليس واجبا على الحكيم بما حتى يقبح تأخير البيان عن
وقت الحاجة بل يجب الرجوع حينئذ الى ما قرره الشارع لكلية الوقائع
المختفية والا فالحكم به العقل من البرائة والاحتياط ونحن ندعي ان العقل
يحكم بالاحتياط وانت خبير بسقوط هذا الايراد وعدم ملاحظة ما ذكرناه من ان
في مبنى كلامه فالجواب عن هذا الايراد هو ان ما نحن فيه وان لم يكن داخلا
في مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة من حيث
تصدق الاسم لكون العنوان فيها هو الخطاب المجمل الصادر عن
الشارع فلا نسلم ان الاشتباه الموضوع من جهة عدم النص الا ان ما نحن فيه
يصير داخلا في تلك المسألة في الحكم لان مناط المنع في مسألة تأخير
البيان عن وقت الحاجة انما هو الاستحالة وهي لازمة فيما نحن فيه القاعد
بعد فرض ارادة اتيان المامور به مع قصد التعيين وعدم البيان

فيما اورده الشيخ على كلام الفاضل القمي في الجواب عنه

بناء على ما عرفت من ابتناء كلام الفاضل القمي على توقف الامتثال
بقصد التعيين وما اورده ثانيا بعدم تسليم قبح التكليف بالمجمل وتاخير البيان
عن وقت الحاجة اذا تمكن المكلف من الاطاعة ولو بالاحتياط و
الجواب ان ذلك ايضا موقوف على عدم اشتراط قصد التعيين في
تحقق الاطاعة واما بناء على الاشتراط كما عرفت من ابتناء كلام الفاضل
القمي عليه فلا مناص عن الالتزام بالقبح فيه لعدم التمكن من الاطاعة والامتثال
حينئذ بوجه من الوجوه وما اورده ثالثا بانه لو كان ذلك قبيحا عقلا لما قبح
بمجرد قيام الاجماع او ورود النص عليه فاعتراف الفاضل القمي في آخر
كلامه بتماميته اذا فرض قيام الدليل عليه اعتراف بعدم قبح التكليف
بالشيء المعين المجهول فلا يكون العلم شرطا عقلا والجواب يظهر مما ذكرنا
من ان حكمه بالقبح انما هو مع بقاء ارادة قصد التعيين والتزامه بتماميته
في الدليل انما هو مع فرض سقوط قصد التعيين كما صرح به بقوله المستلزم
لسقوط الخ فلا منافاة بين الكلامين ثم قال قده في تتميم رد كلام الفاضل
القمي واما اشتراط التكليف بالعلم شرعا فلا يعقل بالنسبة الى الخطاب الواقعي
الذي [illegible] للزوم الدور نعم يجوز بالنسبة الى الخطاب الثانوي بعد اختفاء
الخطاب الواقعي الا انه يتضح ان يرد خطاب مطلق يدل على وجوب احراز الواقع
من دون اشتراط بالعلم التفصيلي كما يصح ان يرد خطاب يدل على عدم

تنجز ما اختفى من التكليف في يوم الجمعة مثلا الا مع العلم التفصيلي به وانه
لا يجب عليك امتثاله عند عدمه مطلقا او يدل على كفاية الامتثال الاجمالي
باتيان بعض المحتملات ويرجع الاول الى وجوب الاحتياط ويرجع الثاني
الى البراءة عن الكل ويرجع الثالث الى جعل البدل للواقع ولكن لا يخفى
الثاني لا يجوز وروده بعد ما ثبت من اعتبار العلم الاجمالي حتى ينفي ادلة
البراءة المغياة بالعلم وعلى الوجه الثالث لا دليل عليه فيلزم من وجوب
مراعاة العلم الاجمالي مع عدم وجود دليل على قيام احد المحتملين مقام
المعلوم اجمالا هو حكم العقل بوجوب الاحتياط فلا حاجة الى ارشاد الشارع
مضافا الى ورود الامر بالاحتياط في كثير من الموارد والجواب عن جميع ذلك
يظهر بملاحظة ما تقدم فان الكلام بعد في اعتبار العلم الاجمالي وكيف يمنع
ورود الدليل على البراءة على الوجه الثاني بمنافاته العلم الاجمالي وقد بينا
فيما سبق انه لا حاجة في الترخيص بترك بعض المحتملات الى جعل
البدل بحيث يثبت فيه مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع
بل يكفي فيه مجرد ارادة تسهيل الامر على المكلفين فان قلت لا ريب في
كون محل الكلام من العبادات فلا بد فيها من قصد القربة وقصد الوجه فاذا لم
يمكن قصد التعيين بالاحتياط فكيف يقصد القربة والوجه مضافا الى لزوم
التشريع باتيان غير الواجب من الامرين فكيف يكون مجرد الاتيان لا بالعبادة

في طريق قصد القربة
في الامتثال الاحتمالي

وجوه
قلت للقائلين بالاحتياط في ذلك طرق يمكن احدها ان ينوي لكل واحد منها
القربة والوجوب بسبب ثبوت الامر الظاهري في كل من المحتملين وكونها واجبا
ظاهرا بسبب كونه مقدمة علمية حكم العقل بوجوبها وهذا موقوف على تحقيق
معنى القربة فان كان معناها اتيان الفعل لاجل ثبوت الامر من المولى
في الواقع اعم من العلم بتعلقه بهذا الفعل وكونه مأمورا به تفصيلا او من
احتمال تعلقه به ورجاء كونه مأمورا به فلا اشكال في قصد القربة بكل
من المحتملين فيما نحن فيه واما اذا قلنا بان معناها اتيان الفعل لاجل
كونه مأمورا به جزما بحيث يكون الداعي اليه هو الامر المعلوم التفصيلي تفصيلا
فلا يصح قصد القربة في مثل ما نحن فيه لكون الامر الظاهري الثابت في
كل واحد منها ارشاديا مقدميا وليس معناه الا حكم العقل بوجوب الاتيان
لاجل احتمال اصابة الامر الواقعي المردد بينهما ورجاء كونه مأمورا به
والمفروض عدم حصول القربة بذلك فلا يترتب على فعل المقدمة واطاعة
الامر الارشادي ثواب آخر غير ما يثبت للامر الواقعي وعلى نفس ذي المقدمة
عند اصحابنا وهذا المطلب تام يتفرع عليه ثمرات كثيرة منها ومن شك في الحدث
بعد القطع بالطهارة كان رأى رطوبة في ثوبه ولم يعلم كونه منيا ام لا او كونه بولا ام لا
فمقتضى الوجه الثاني عدم كون مجرد الغسل او الوضوء احتياطا في حقه الا بعد
ان يجعل نفسه جنبا او محدثا بان يبول بخلاف ~~الوجه الاول~~ لعدم صحة قصد القربة
بمجرد احتمال وجوب الغسل او الوضوء عليه مع احتمال التشريع فيه لعدم الاستصحاب الدال
على عدم الوجوب وبقاء الطهارة ومنها عدم ترتب الثواب على العمل الا

الحكم

الخارج منه

بنية

بنية على فعله او على تركه من باب التسامح العقلي في السنن والكراهة فيشكل
الحكم بكونه مستحبا او مكروها بناء على الثاني بخلاف الاول ومنها ما نحن فيه حيث يصح
قصد القربة بخصوص كل واحد من المحتملين بناء على الوجه الاول من دون اشكال
بخلاف الوجه الثاني ومنها قضاء الصلوات والاحتياط لمن اتى بجميع الصلوات التي
فعلها من اول التكليف دورة واحدة او اكثر اذا اراد معرفتهم باحكام الصلوة
فمقتضى الوجه الثاني عدم جواز ذلك لعدم الدليل على شرعيته بعد اداء الصلوة
على وجه ثبت وجوبها ظاهرا نعم يصح بناء على الوجه الاول لثبوت الرجحان والثواب
بمجرد احتمال ادراك الواقع لاحتمال الخلل فيما فعله اولا في كل احد ما عدا
المعصوم ومنها لزوم ثواب آخر على الاطاعة في اتيان المأمور به المعلوم
تفصيلا زائدا على ثواب الواجب الواقعي لمقتضى الامتثال بالامر الاطاعة
مع الامر بنفس الواجب الواقعي والمفروض ثبوت الثواب في الاوامر
الارشادي بناء على الوجه الثاني بل قد يلزم التسلسل من الالتزام بذلك
للزوم ثواب ثالث على الاطاعة بهذا الامر الثاني الارشادي وهكذا بخلاف
الوجه الاول حيث لا يلزم منه الا ثواب واحد على نفس فعل المأمور به ومنها
مسألة التيمم كما ذكرها الشيخ قدس سره بناء على عدم القول برجحانه في نفسه وعدم
كونه مثل الوضوء والغسل لوجود الرجحان الذاتي والمطلوبية النفسية فيهما كما يدل
عليه قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين بخلاف التيمم اذ ليس
فيه الا الامر المقدمي فيشكل حينئذ قصد القربة به بناء على الوجه الثاني من عدم

لوجود حكم العقل بالاطاعة [illegible]

في الموارد المتيقنة على حصول القربة باحتمال الأمر

حصول القربة بالأمر المقدر ومنها عدم تحقق القربة وعدم ترتب ثواب آخر
على نية الأعمال الحسنة لكونها مقدمة للعمل وبما دل على رجحانها مثل قوله نية
المؤمن خير من عمله ليس إلا من باب الإرشاد ومنها عدم ترتب ثواب آخر
على الطاعة بما دل على تضاعف ثواب العبادات مثل قوله من جاء بالحسنة
فله عشر أمثالها ولا يجوز القصد إلى قربة أخرى من جهته لأن مفاده ليس طلب
آخر غير ما ثبت لنفس العبادة ومنها عدم صحة قصد القربة بمثل قوله من
سرّح لحيته فله من الأجر كذا إلا بناء على استفادة ثبوت المطلوبية حينئذ من
هذا الخطاب كما تقدم بيانه في باب التسامح فيكون مستحبا شرعيا ومنها عدم
ثبوت القربة والثواب في الطاعة بمثل ما ورد في بيان خواص العبادات
لعدم إفادتها غير الإرشاد إلى تلك الخواص كل ذلك بناء على الوجه الثالث
وقد عرفت الإشكال في بعض تلك الموارد العشرة فالعلاج في رفعه إنما
بالنسبة إلى الاحتياط بأحد وجهين أحدهما الالتزام بالوجه الأول والحكم
بتحقق القربة بمجرد احتمال الأمر ورجاء الإصابة كما يحكم من العقلاء وعند
العقلاء كون من يطيع لا عن جهة الخوف منه أحب إليه ممن لا يتحرك
وكذا من يطيعه طمعا أو خوفا أحب إليه ممن لا يعتني به ولا يطمع فيه ولا يخاف
منه فيكشف ذلك عن حصول نحو من القربة في جميع ذلك وكذا الكلام في من
يطيعه بمجرد احتمال كونه مطلوبا له بل يمكن دعوى كون هذا أحب وأدل على أنه لا يتحرك
إلا بعد القطع بالأمر الجنسي والعلم التفصيلي بطلبه فإذا ثبت رجحانه ومحبوبيته

لحصول

لحصول القربة بذلك لأن المراد من القربة ليس هو القرب المكاني بل معناها
قرب المنزلة وارتفاع المرتبة عند الله تعالى وقد عرفت كون العمل بمجرد احتمال
كونه مطلوبا للمولى موجبا لقرب منزلة العبد وارتفاع مرتبته عند المولى بل
يمكن كونه أقرب ممن لا يعمل ولا يطيع إلا بعد العلم التفصيلي بطلب المولى وأما
ما اشتهر فيما بينهم من أن القربة عبارة عن امتثال الأمر فإنما هو من باب
التمثيل بأحد أسباب القربة لا أن معناها المطابقي هو ذلك إذ لا دليل
عليه والحاصل أن القربة بالمعنى الذي ذكرناه الذي هو معناه المرضي يحصل
بما ذكرنا من الإتيان باحتمال أمر المولى ورجاء الثواب بدلالة الوجدان عليه
كما عرفت ويدل عليه مضافا إلى ذلك جريان سيرة العلماء على الفتوى بالاستحباب
في موارد التسامح العقلي من دون تنبيه المقلد باشتراط إتيانه بقصد
احتمال الرجحان واحتمال الأمر مع أن عامة المقلدين لا يفهمون منه إلا كونه
عبادة شرعية يلزم قصد القربة فيها مضافا إلى أنه لم يعهد من أحد منهم
قبل الشهيد وبعض من قارنه الاستشكال إلا من هذه الجهة أو الإيراد
على المفتين بالاستحباب في تلك الموارد بل في موارد التسامح الشرعي أيضا
بأن المستحب لا بد فيه من قصد القربة وهو لا يصح إلا بعد ثبوت الأمر الشرعي
المولوي والمفروض فقدانه في المقام لأن أدلة التسامح الشرعي أيضا لا تدل
كون العمل الذي بلغ الثواب عليه مطلوبا ومأمورا به بل غايتها الوعد على إعطاء الثواب
الخاص إذا كان أصل العمل مما ثبت استحبابه أو مطلقا من باب التفضل

في بيان وجوه تصحيح القربة في الاحتياط

فيكشف جميع ذلك عن كون بنائهم على حصول القربة وجواز قصدها بمجرد احتمال
الامر ورجاء الرجحان مضافا الى ان سيرة القائلين بالاشتغال فيما نحن فيه
جارية على افتاء مقلديهم بلزوم الجمع بين القصر والاتمام في موارد الاشتباه
واتيانا بالظهر والجمعة في يوم الجمعة مع انه لا ريب ان المقلدين لا يعرفون
منه الا كون كل واحد من الصلوتين عبادة يجب قصد القربة فيه فهذا
لا يصح منهم الا على كون بنائهم على اختيار ما ذكرنا اذ لا وجه له الا ذلك
اعني صحة قصد القربة بالامر المقدمي الموجود في كل واحد من المحتملين ولم
يصح قصد الوجوب في كل واحد منها لوجوبه ظاهرا من باب المقدمة العلمية
بحكم العقل الوجه الثاني ان يقال بلزوم قصد القربة بالامر الواقعي
المعلوم المردد بين المحتملين في مثل ما نحن فيه بان يقصد المكلف انه
يفعل الجمعة مثلا لحصول الامتثال والتقرب بالامر الواقعي المعلوم اما بها او
بصاحبها الذي يأتي بها بعدها او فعلها قبلها اذ يتحصل القربة بامتثال الامر
المعلوم اجمالا ولكن امتثاله واجبا فلا يقصد القربة والوجوب بخصوص
كل واحد من المحتملين حتى يلزم الاشكال المتقدم وانما يقصد بها امتثال
الواجب المعلوم المردد بينها والحاصل انه يلاحظ القربة الاجمالية كما فيه هنا
في صحة العبادة ولا دليل على وجوب تفصيل القربة تفصيلا لعدم امكانه هنا ونظير هذا الكلام
ما تقدم في المعارف الحقة والاعتقادات كما في علم الامام عم حيث اختلف الادلة
في كونه فعليا حضوريا او شرطيا موقوفا بارادتهم ان يعلم الله المصلحة فيه فاذا اعتقد
احد اجمالا بان العلم الحضوري ان كان ممكنا حصوله لغير الله وقد كان مصلحة

شرطيا

عند الله

عند الله فهو حاصل لهم لكونه فضيلة لا يليق الا بهم وان كان ممتنع الحصول
اما ذاتا او عرضا فليس حاصلا لهم فالحق كون هذا الاعتقاد الاجمالي ايمانا بل
لا يجب تحصيل العلم التفصيلي في امثال ذلك وان كان ممكنا بالفحص والبحث
لعدم الدليل على وجوبه في غير الاصول الخمسة وليس هذا انتهى نعم يجب وجود
العالم به في كل عصر كفاية لانه قد يحتاج اليه في دفع بعض الشبهات وكيفكان
فالفرق بين ما نحن فيه وبين الوجه الاول عدم جريان هذا الوجه في غير موارد
العلم الاجمالي كالشبهة البدوية لعدم تحقق القربة الاجمالية فيها بل يظهر من كلام
الشيخ قده انه موقوف على كون المكلف بانيا على الاتيان بكلا الصلوتين مثلا
من اول الامر واما اذا كان بنائه على عدم الاتيان بالا بواحدة منهما او كان
مرددا في فعل الثاني لم يصح الاول ايضا ولكن التحقيق لا يظهر له وجه بل الاظهر
هو الصحة في الجميع لتحقق القربة الاجمالية فيها قلت لا يخفى الاشكال فيه سيما
فيما كان بنائه على عدم الاتيان بالآخر لانه لا يتحقق حينئذ سوى احتمال القربة
لا العلم بها اجمالا فلا فرق بينه وبين الشبهة البدوية حينئذ الوجه الثالث
ان يقصد القربة والوجوب بكل واحد من المحتملين من جهة امر الاحتياط
بناء على عدم حمله على الارشاد لان الاصل في الاوامر هو التعبد فيحمل وجود
مصلحة اخرى في نفس العمل بالاحتياط غير احراز الواقع والتفصي به يتدرك في نفس
منعه اعني ارتكاب المحرمات المعلومة وكون تركه مقربا بالحكم كما يشعر به الاخبار بعضها
فيكون في حمل اوامر الاحتياط على التعبد والوجوب لتصحيح واحتمال وجود المصلحة
الذاتية صيانة والعجب من الشيخ قده حيث احتمل ذلك في اوامر الاحتياط

في دفع تصحيح القربة بالاستصحاب

في موارد عديدة مع جزمه بكونها لمحض الارشاد والمقدمية فيها واما ثانية الوجوه
فبناء على ذلك فمن حملها على الندب يلزمه قصد الندب فيها ومن حملها على
الوجوب كما يظهر من استدلال الشيخ قده بها في المقام فيقع حينئذ قصد الوجوب
لكل واحد من المحتملين ولا من دون اشكال الوجه الرابع اثبات الوجوب
الظاهري والقربة في كل من الصلوتين بالاستصحاب لعدم حصول اليقين
بارتفاع الشغل بمحض الثابت بالواجب الواقعي بعد فعل احدهما
فمقتضى الاستصحاب الجاري قبل فعل كل واحد منهما هو وجوب اتيانه
ظاهرا ورده الشيخ قده اولا بمنع جريان الاستصحاب في مثل المقام لحكم العقل
من اول الامر بوجوب تحصيل اليقين بالبرائة وهو باق بعد فعل احدهما ايضا
فلا يجري الاستصحاب مع حكم العقل وثانيا بان مقتضى الاستصحاب فيها وجوب
البناء على بقاء الاشتغال الى حصول اليقين بارتفاعه واما وجوب تحصيل
اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه الاستصحاب واما يدل عليه العقل المستقل
بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها واما استصحاب وجوب ما وجب
في الواقع سابقا واستصحاب عدم الاتيان به بعد فعل احد المحتملين فهما لا
يوجبان لا الاتيان بالمحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعيا الا بناء على القول
بالاصول المثبتة وقد قرر في محله ان الحق خلافه قال ومن هنا ظهر الفرق بين
ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك
في فعله في الوقت فان الاستصحاب هناك بنفسه مقتض لوجوب الاتيان
بالظهر الواجب في الشرع على الوجه المطلوب من قصد القربة والوجوب وغيرهما
فهذا وجه الاول للفرق بين المقامين ان موضوع الحكم فيما نحن فيه لما كان هو الامر

الواجب الواقعي الغير المعين فمجرد اثبات بقاء وجوبه وعدم فعله لا يثبت
وجوب الاتيان بالمحتمل الباقي الا بواسطة الملازمة الحاصلة من العلم
الاجمالي فيحتاج الى القول بالاصل المثبت بخلاف مسئلة الشك في فعل
الظهر او العصر حيث لا يحتاج ثبوت وجوبه بالاستصحاب الى ثبوت الواسطة
لتعين موضوع الحكم فيها بل اورد اثبات وجوب الاقل بالاجماع فهو ايضا
مشكل لانه لم يقع على وجوب ما يأتي به اولا من حيث كونه ظهرا او جمعة بالخصوص
بل على وجوب الاتيان باحد المحتملين لاحراز الواقع والامتثال بالواجب
الواقعي ولو احتمالا نعم يتم بناء على مذهب الفاضل القمي قده حيث ان بناءه
على سقوط التكليف بالصلوة راسا لولا ما دل الاجماع عليه من الاتيان باحد
الصلوتين فتكليفا ثانويا مستقلا فيصير المحتملان للصلوتان بمنزلة الواجب المخير
ابتداء لكن بنا فاسد وهو استلزام الاتيان بالصلوتين البدعة والتشريع
لان احدهما غير واجب في الواقع فاتيانه بقصد كونه عبادة تشريع محرم ولكن
الجواب عنه يظهر من تضاعيف ما مر لانه اذا قلنا بتصحيح قصد القربة باحد
الوجوه الاربعة المتقدمة فلا يلزم من اتيان غير الواجب حينئذ بدعة وتشريع
محرم لان الاتيان به انما برجاء كونه واجبا او لمحض المقدمية او بسبب الوجوب
الظاهري او لا يتحقق معنى التشريع في شيء من ذلك المسئلة الثانية ما اذا
اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة اجمال النص بان يكون المتعلق

في اشتباه الواجب بغيره
من جهة اجمال النص

التكليف الوجوبي في الخطاب شيئا مجملا مثل قوله اغتسل بعين وقوله حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى حيث تردد الصلوة الوسطى بين صلوة الجمعة
كما في بعض الروايات وغيرها وهو الصحيح كما قال به بعض لكونه متوسطا بين
الصلوة الجهرية كالعشائين والاخفاتية كالظهرين وقيل بكونه صلوة الظهر
وقيل بالعصر وقيل بالمغرب وكيفما كان فينبغي الكلام اولا في تحرير محل النزاع
ثم الكلام في تحقيق المسئلة فنقول الذي يتصور في المقام صور ثلثة احدها
ان نعلم بكون متعلق التكليف مبينا للمخاطبين والحاضرين لوجود قرينة
اختفت علينا فصار الخطاب مجملا بالنسبة الى الغائبين الثاني ان لا نعلم
بذلك بل نحتمل وجود القرينة بالنسبة الى الحاضرين وعدمه فالاصل
عدم وجود القرينة وان كان الظاهر خلافه لان الغالب كون التكليف
مبينا لهم ويبعد جدا تكليفهم بشيء مجمل وعدم ذكر المبين عند سؤالهم
للبيان عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام الثالث ان نفرض العلم بكون متعلق التكليف
مجملا من اول الامر بحيث لو سئل الحاضرون عن بيانه لم يذكر البيان لهم
وامرهم بالاشتغال على اجماله فان كان محل النزاع هو الاول كما يظهر
من كلام الشيخ ره وكذا الثاني في بناء على تقديم الظاهر هنا فيتحد مع المسئلة
السابقة في الحكم بل وموضوعا ايضا عند الدقة لان المفيد من النص
انما هو الجزء المبين وهو مفقود بالنسبة الينا والخطاب المجمل بمنزلة المعدوم
فيدخل في عدم النص وان كان هو الثالث وكذا الثاني في بناء على تقديم

اصالة

اصالة عدم القرينة على الظاهر فلا يبعد الاشكال حينئذ في وجوب الاحتياط لان
المفروض هو ارادة الاشتغال بالواقع على اجماله ولذا قال الشيخ ره ان الاحتياط
في هذه المسئلة اولى من المسئلة السابقة لان الخطاب هنا تفصيلا متوجه الى
المكلفين فتأمل انتهى يعني ان الخطاب المفصل المميز الغير المردد بين خطابين
توجه اليهم وامره بالتأمل اشارة الى امكان المناقشة فيه بعدم معلومية كون الحاضرين
مخاطبا بهذا الخطاب على اجماله لاحتمال كونه مبينا لهم واما كون الغائبين مكلفا
به فهو ايضا غير معلوم لعدم الاشتراك في الصنف لوجود البيان عند الحاضرين
دون الغائبين مع عدم عموم الخطاب الشفاهي م المسئلة الثالثة في اشتباه الواجب
بغيره لتكافؤ النصين شبهة حكمية في المكلف به كما في بعض مسائل القصر و
الاتمام فالمشهور فيه بل لم نجد المخالف من احد من الامامية هو بل الظاهر
كونه مجمعا عليه عندهم هو التخيير فلا حاجة الى ملاحظة التعارض بين اخبار
التخيير وبين ما دل على الرجوع الى الاحتياط عند الاشتباه وان كان الترجيح
للاول من حيث السند والدلالة والعمل واما ما دل على الترجيح بما يوافق الاحتياط
من الخبرين فهو لا يعارض اخبار التخيير في هذا المقام لان المفروض عدم موافقة
شيء منهما الاحتياط لان احدهما يدل على وجوب القصر مثلا والآخر على وجوب
الاتمام فهو قال لا بمردد بين المتباينين وهنا قولان آخران ولعلهما من
العامة احدهما القول بالتوقف بمعنى عدم العمل بما يجب الاخذ به من الخبرين
فيرجع الى الاحتياط عند العمل والآخر القول بتساقطهما فيرجع الى الاصل الذي يقتضيه المورد

وتكرر [illegible] ان هذا لا يوافق المفروض كما [illegible] صح

في الشبهة الموضوعية من الشك في المكلف به

المسئلة الخامسة الرابعة في اشتباه الواجب بغيره من اشتباه الموضوع ولا يكون
منشأ الاشتباه هنا الا اشتباه الامور الخارجية مثل اشتباه الفائتة بين صلوتين
او اكثر او اشتباه القبلة او الماء المطلق او غير ذلك والكلام هنا هو الكلام في
الشبهة السابق فان من يدعي كون المطلوب هو الواقع من دون اشتراط بالعلم يلزمه
القول بالاحتياط هنا ايضا ومن يقول بعدم معلومية ثبوت التكليف به
الا مع العلم التفصيلي مثل الفاضل القمي (ره) استنادا الى كون التكليف مع
عدم التمكن من العلم بالمكلف به مستلزما لتاخير البيان عن وقت الحاجة فلازمه
سقوط الوجوب اصلا عند الاشتباه غاية الامر قيام الاجماع على عدم جواز
ترك جميع المحتملات في بعض الموارد مثل كما في الفائتة مثلا فيكون بمنزلة
تكليف جديد مستقل واما تصحيح القربة ودفع اشكال التشريع في العمل
بالاحتياط فقد مر الكلام فيهما فلا حاجة الى التكرار وهنا امور ينبغي التنبيه
عليه الاول اذا بنينا على الاحتياط فهل يشترط الجزم بالاتيان بجميع المحتملات
من اول الامر في صحة ما ياتي به اولا بان يكون عازما على الاتيان بالظهر
والجمعة استدادا بحيث لو اتى بالظهر من دون العزم على فعل الجمعة فلا تصح
الظهر لو انكشف المصادفة للواقع بعد الاتيان به او اتى بالجمعة بعده
ام يكفي كونه ظانا بفعل الثاني او كونه شاكا ومترددا فيه حينئذ او الغفلة منه
بالمرة او تصح حتى مع العزم على عدم فعل الثاني فالذي اختاره الشيخ (قده)
هو المختار الصحة في الصورة الاولى من هذه الصور الخمسة والاربع من

حاشية نعل الاول ح

٤٦ نم

عزمه على الاتيان بالجميع من اول الامر وحاصل ما ذكره في وجهه هو ان قصد
القربة الاجمالي موقوف على ذلك لان من قصد الاقتصار باحد المحتملين ليس
قاصدا للامتثال الواجب الواقعي على كل تقدير بل قاصدا لامتثاله على تقدير مصادفة
هذا المحتمل له وهذا لا يكفي فيما علم وقوع التعبد به من العبادات نعم لو كان التعبد
محتملا كما في الشك البدوي مثل غسل الجنابة عند احتمال الجنابة اكتفى فيه بالقصد
المذكور ولكنه من جهة عدم امكان غيره حينئذ بل هو غاية ما يمكن ان يقصد هنا و
نقول التحقيق كما اشرنا اليه سابقا من انه لا دليل على الجزم بالامتثال على
كل تقدير بل الثابت من تتبع موارد العبادات خلافه اعني الاكتفاء بقصد
الامتثال على بعض التقادير كما في من تصلي في مواضع الازدحام بحيث لا يعلم
بل لا يظن من اول صلوته بتمكنه من الاتمام وعدم تمكنه من ازالة الناس له عن وجهه
وتحرفه عن جهة القبلة لشدة الازدحام وكما في من يقصد الصوم المندوب
ويحتمل او يظن ان يفطره بعض المؤمنين ولا يتم الصوم الى الليل فان الظاهر
اجماعهم على الصحة في المقامين وكذا في من يقصد المسافة ويظن او يحتمل ان
يلقاه بعض رفقائه في الطريق قبل المسافة ويرجعوه حيث لا اشكال
في وجوب القصر عليه وكونه قاصد المسافة وكذا لو صح بانيا على انه لو حضر
عنده الطعام قبل الاتمام لقطعه فان الظاهر هو الصحة ومن موارد النقض عليه
ما التزم به من الصحة في الشبهات البدوية مثل الجنابة المحتملة وكذا لو تعذر
اتيان بعض الغير المعين من المحتملات فان عدم امكان الجزم في الصورتين

في القول بسقوط الشرائط عند الاشتباه فيها

لا وجوب صحة العبادة بدونه بعد كون المفروض توقف حصول القربة و
تحقق قصد الامتثال عليه فالاقوى هو التفصيل في جميع الصور الخمسة الثاني
انه استفاد من ابن ادريس قاعدة كلية في المقام وهي البناء على سقوط الشرطية
في كل ما كان الشك والاشتباه في الشرائط مثل اشتباه القبلة واللباس وما يقع السجود
عليه ونحوها ولا فيكون وجوبها في الواقع ~~شرطا بالعلم~~ مختصا بالعلم بحال
العلم التفصيلي فلا يجب الاتيان بها الجاهل في الواقع ولو قلنا بوجوب الاحتياط
في الشك في المكلف به من جهة اشتباه الموضوع اذ المفروض عدم الشك فيه
حينئذ ولذا حكم بالصلوة عاريا عند اشتباه الساتر ويجب الاتيان بصلوة واحدة
عند اشتباه القبلة كما ان اللازم عليه اتيان صلوة واحدة ايضا بناء على القول
بعدم وجوب الموافقة القطعية ولكن الفرق بينهما ان الاول ~~تكليفه الواقعي~~
ان الصلوة المذكورة انما هي تكليفه الواقعي بناء على الاول بخلاف الثاني فانها
تكليفه الظاهري بناء عليه واتيانها في بها لاحتمال حصول الشرط بها واما الذي
يمكن ان يستند اليه في تلك القاعدة احد وجهين الاول دعوى عدم انصراف
ادلة الشروط الى صورة الاشتباه وكونها منصرفة الى العلم بها تفصيلا نظير
اشتراط الترتيب بين الفوائت الثاني الدليل العقلي وهو ان الامر بها
دائر بين اهمال الشرط المجهول واهمال شرط آخر اهم منه وهو وجوب مقارنة
العمل بوجهه وقصد القربة لعدم ~~حصول~~ تحقق الثاني الا مع سقوط الاول
فيحكم العقل ~~بوجوب الاحتفاظ بالاهم~~ باولوية اهمال غير الاهم فيتكلف

بذلك

بذلك عن سقوط وجوب الشرط عند الشارع وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلان
منشاء الانصراف لا بد ان يكون اما غلبة الاستعمال او غلبة الوجود بحيث يكون
خلافه نادرا جدا وليس شيء منهما متحققا في المقام وما يترائى من غلبة الوجود
هنا ليس بمثابة يوجب الانصراف لكونه من قبيل الكثير والاكثر فليس الانصراف
المذكور الا انصرافا بدويا ويشهد بذلك ان جميع العلماء قديما وحديثا الا من شذ
منهم كون هذه الشروط شروطا واقعية لا شروطا علمية فيما يكون معها [illegible]
الشرط الواقعي الا ما خرج بالدليل واما الثاني فله وجهين احدهما ما ذكره الشيخ قده
وهو ان المتعين للسقوط عند الدوران انما هو قصد الوجه والجزم في النية
لكون مرتبته متاخرا عن مرتبة سائر الشروط لان الشارع اعتبره في الفعل
المستجمع لجميع الشرائط لانه اعتبر التوجه للقبلة مثلا في الفعل المقرون
بالنية فاذا قيد اعتبار النية بحال التمكن يسقط حال العجز عنه مع الاتيان بالفعل
مستجمعا للشرائط والثاني ان نقول انه قد عرفت تصحيح القربة والوجه في
العمل بالاحتياط باحد الوجوه الاربعة فلا يبقى وجه لما ذكره لعدم الدوران اصلا
واقول مضافا الى ان مجرد ترك الاتيان بالشرط المشتبه والبناء على سقوط
وجوبه لا يصحح الجزم في النية لعدم ارتفاع احتمال وجوبه وشرطيته واقعا
بمجرد الترك والاشتباه كما لا يخفى الامر ثانيا منه لو كان اشتباه الواجب غير
المحصور وهو يتصور على قسمين احدهما ان يكون التردد في الشرط مثل الصلوة في
الثياب المشتبهة الغير المحصورة فهل يسقط الوجوب عن نفس الواجب [2] او عن سقط

[2] بان يجوز ترك الصلوة اساسا في المثال المذكور

فما لو كان الاشتباه الواجب
في غير المحصور

وجوب الشرط خاصة فيصلي صلاة واحدة عريانا او في احد الثياب ولا يسقط شيء
منها فيجب تكرار الصلاة بقدر الامكان فيظهر من الشيخ قده الميل الى الوجه الثاني
اعني سقوط الوجوب عن الشرط دون نفس الواجب لان المفروض كون الغير المحصور
هو الشرط فلا وجه لترك الواجب المشروط به راسا فاللازم من ذلك هو القول
بسقوط شرطية الشروط عند عدم التمكن من احرازها ولو على نحو الاجمال وكون
شرطيتها مقيدة بالتمكن الثاني ان يكون التردد في نفس الواجب كمن
يعلم بثبوت واجب من الواجبات في ذمته ولا يدري انه الصلاة او الصوم او
غيرهما من الواجبات فذكر الشيخ قده ان الظاهر ايضا عدم سقوط الواجب
حينئذ ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة لان فعل الحرام
لا يعلم هناك الا بعد ارتكاب الكل يعني بعد الفراغ عن ارتكاب الجميع بخلاف
ترك الكل هنا فانه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة فلا يجوز
ارتكاب ترك الكل هنا كما هل يجوز الاقتصار على واحد اذ به يندفع المخالفة
القطعية ام يجب الاتيان بما تيسر من المحتملات وجهان من ان التكليف
باتيان الواقع ساقط فلا مقتضي للايجاب بمقدماته العلمية وانما وجب الاتيان
بواحد فرارا من المخالفة القطعية ومن ان اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة
الواقع مراعاته مهما امكن وعليه بناء العقلاء في اوامرهم العرفية انتهى وفيه
انه قد تقدم منه قده في الشبهة الغير المحصورة ان الاقوى في معيار الغير
المحصور بلوغه الى حد لا يعتد العلم الحاصل بوجود الحرام في ضمنها علما عند العقلاء
ولا يوجب منهم الاعتناء بالعلم المذكور كمن علم بموت احد في العراق فلا يتأثر

من جهة

من جهة احتمال كون الميت ولده وعلى هذا فلا معنى لاعتبار المخالفة
هنا ووجوب ترتيب الاثر للعلم المذكور في المقام فضلا عن دعوى بناء العقلاء
على اتيان المحتملات بقدر الامكان ما لم يحصل العسر فالاظهر سقوط الوجوب
فيما نحن فيه ايضا بالكلية لعين ما ترى هنا فانه الى سائر ادلة الشبهة الغير المحصورة
تشمل الكل بالاتمام ايضا ونظير هذه المسئلة كل مورد عرض الاضطرار من الاتيان
ببعض من المحتملات ففرق الشيخ قده بين ان يكون البعض الغير الممكن غير
واحد من المحتملات غير معين حرفي الواقع فحكم بعدم سقوط الوجوب وبين
ان يكون هو البعض المعين فاستشكل الوجوب حينئذ بل مال الى البرائة
وقد عرفت الكلام في ذلك في السابق الامر الرابع هل يجوز الاكتفاء
بالامتثال الاجمالي وتحصيل الواقع بالجمع بين المشتبهات مع التمكن من الامتثال
التفصيلي بازالة الشبهة او اختيار ما يعلم به البرائة تفصيلا او يشترط
فيه عدم التمكن من ذلك فلا يجوز الاقتصار على تحصيل العلم بالقبلة او تعيين
الواجب من الظهر والجمعة الا اشتغال بالجمع بين المشتبهات فقال الشيخ قده
ان فيه وجهان بل قولان لان ظاهر الاكثر الثاني لوجوب اقتران الفعل عند اتيانه
بوجه الامر وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض لشرط البرائة والاحتياط
انشاء الله ونقول لا يخفى ان مبنى المشهور في ذلك انما هو كون تصدق الامتثال
وتحقق الطاعة موقوفا على العلم بكون الاتي به عبادة ومعرفة كون اتيانه بامر الله
حين الاتيان به بحيث لو سئل عن فعله لاجاب بانه اتى بالعبادة لا غير

الامتثال القطع

في عدم صحة الاكتفاء بالاحتياط مع تيسّر العلم

وامّا اذا اتى بشيئين يعلم بكون احدهما مطلوبا والآخر لغوا ولا يعرف ما هو المأمور
عين الاتيان بكلّ واحد منهما فصدق الامتثال بذلك مشكوك ولذا عرّف
الشيخ ره فيما تقدّم بان الظاهر اتفاقهم على عدم المنع فيما اذا استلزم الاحتياط
تكرار العبادة ولكنه اختار الجواز هناك في صورة عدم لزوم التكرار كما اذا
صلّى صلاة جامعة لجميع محتمل الجزئية والشرطية ولكنك خبير بانه لا يتصوّر الفرق
في المبنى المذكور بالنسبة الى صورتي التكرار وعدمه بل من اتى باشياء ولم يعلم
بكون جميعها من اجزاء المأمور به بل علم بكون بعضها جزءا وكون الباقي امّا جزءا
او مباحا ولغوا او احتمل التجزّي والقبول الى الله فهذا ايضا يشكّ في صدق
الامتثال مع هذا العلم ومع انه لم يسمع من احد الفرق بين المقامين ولذا
استظهر من كلام السيد الرضي والسيد المرتضى رهما الاجماع على بطلان صلاة من
لا يعلم احكامها مطلقا وامّا توهّم كون الفرق بين المقامين ناشئا من
ثبوت الاتفاق في صورة التكرار دون عدمه ففساده واضح بعد ما عرفت
من كون الكلام في المسألة مبتنيا على القاعدة وكون مناط منعهم هو الشك
في الامتثال فلا يعتبر الاجماع في مثل المقام ولا يذهب عليك ان كلامنا فيما اذا
كان اصل الجزئية مشكوكة فلا يشمل مثل الاتيان بالسورة المعلومة رجحانها وجزئيتها
امّا جزءا واجبا او مستحبا للعالم بكونها عبادة حينئذ فما ذهب اليه المشهور قويّ جدّا
ثم ان الشيخ ره فرّع على مذهب المشهور وجوب تقليل الشبهة مهما امكن فلو عجز

عن العلم

عن العلم التفصيلي من بعض الجهات دون بعض فيجب عليه مراعاة العلم
التفصيلي من الجهة التي قدر من تحصيله فيها مثلا اذا عجز عن تعيين القبلة و
كان قادرا على الثوب الطاهر المتيقّن فلا يجوز له الصلاة في ثوبين مشتبهين
الى اربع جهات نظير وجوب تقليل النجاسة حين لا يقدر على تطهير جسده
بالكلية وامّا بناء على الترخيص من اول الامر في الاكتفاء بالامتثال الاجمالي
فلا اشكال في عدم وجوب تقليل الشبهة هذا ويرد عليه في هذا التفريع
امران الاول انّ اللازم على مذهب المشهور بشرطية الواجب انما عند
العجز عن العلم التفصيلي ولو من بعض الجهات لما عرفت من كون مبناهم
في المنع هو الشك في الامتثال فلا يتفاوت ذلك بالنسبة الى التمكّن من
تحصيل العلم وعدمه فاذا لم يتمكن من العلم فيكون عاجزا عن الامتثال فيلزم سقوط
الوجوب غاية الامر انه يلتزم بوجوب الاتيان بواحد من المحتملات
من جهة دليل آخر من اجماع او غيره فيكون بمنزلة امر ثانوي فيقطع بكون
الآتي به عبادة بالنسبة اليه الثاني انه بعد الاغماض عما ذكرناه والبناء
على كونها وجوب اتيان جميع المحتملات عند عدم التمكن من ازالة الشبهة فلا
دليل على وجوب تقليل الشبهة بقدر الامكان بناء على مذهبهم بل لا معنى له لما
اصل التكليف المناط في المنع اذا كان الشك في الامتثال ولزوم معرفة كون
الآتي به عبادة حين الاتيان به فلا يتفاوت في ذلك الاتيان باربعة صلوات
او ثمانية لعدم حصول المعرفة في كلا الصورتين وليس ما نحن فيه مثل

في وجوب تقليل الشبهة
بحسب الامكان

مسئلة تقليل النجاسة اذ النجاسة كما يلزم دفعها لحصول الطهارة كذلك
يجب تقليلها لدفع الخباثة وتقليلها حيث انها امر مرغوب عقلا وشرعا بخلاف
ما نحن فيه اذ لم يحكم بوجوب ازالة الشبهة الا لتحصيل المعرفة بكون ما ياتي
به عبادة والفرض عدم حصولها على كلا التقديرين والحاصل ان وجوب
العلم بالعبادة حين الاتيان بها ووجوب تقليل الشبهة شيئان متباينان لا
يتفرع احدهما على الآخر ولذا اشترطوا في اجراء قاعدة الميسور كون الواجب
ماله تركيب خارجي وان تعدد المتيسر باتيان الواجب المتعذر من اجزائه كما
في الصلوة مثلا بخلاف ما اذا امر بقتل غنم مثلا وتعسر تحصيله فاراد قتل
العصفور من جهة اشتراكهما في الحيوانية هذا مضافا الى ان مفهوم كلامه
حيث فرع وجوب التقليل على مذهب المشهور عدم وجوبه بناء على مختاره
بناء على كون موافقته للمشهور في صورة لزوم التكرار انما كان لحصول الشك
في تحقق الاطاعة من كلام المشهور او اتفاق الاصحاب ولكن لا دليل على وجوب
التقليل بما فرد عليه حينئذ ان اللازم حينئذ موافقة المشهور في الحكم بوجوب
التقليل ايضا لاتحاد المناط في المقامين وهو كون كلامهم موردا للشك في الاطاعة
وصدق الامتثال فلا وجه لمخالفتهم هنا الامر الخامس يتفرع على هذا المقام ما وقع لهم من الكلام
في مثل مسئلة اشتباه القبلة مما كان الواجب المشتبه امرين مترتبين في انه هل
يعتبر الترتيب التفصيلي بمعنى العلم بسقوط الواجب الاول وفراغ الذمة عنه حين
الشروع في محتملات الثاني كان ياتي بجميع محتملات الظهر ثم ياتي بمحتملات

العصر

العصر او يكفي الترتيب الاجمالي بمعنى حصول العلم بحصول الترتيب بين الواجبين
في الواقع مثل ان ياتي بظهر وعصر الى جهة ثم بظهر وعصر الى جهة اخرى او ياتي
بظهر وعصر مقصورتين ثم ياتي بظهر وعصر تاما وهكذا صرح جماعة بالاول و
عن نهاية الاحكام والمدارك الثاني وتحقيق المقام انه لو بنينا على محض
المقدمية وكون الحكم بوجوب الصلوة الاربعة لكونها مقدمة لاتيان الواجب
الواقعي فلا ينبغي التامل في عدم الفرق بين الوجهين المذكورين من الترتيب
لحصول اليقين باتيان الواجب الواقعي مع ترتيبه في كل واحد منهما
ولا مقتضي لوجوب ازيد من ذلك حينئذ اذ المفروض عدم وجود شرط
شرعي في المقام غير المقدمية فان قيل لما كان البرائة في الوجه الاول متيقنة
للاتفاق على جوازه بخلاف الثاني لوجود الخلاف في كونه مجزيا فالعقل
يحكم بوجوب الاتيان بما يحصل به البرائة اليقينية كما يحكم باتيان المحتملات لاحراز
ذلك قلنا نمنع كون الاول متيقنا والثاني مشكوكا بعد ما فرضنا كون ايجاب
الصلوة الاربعة لمحض المقدمية لاحراز الواجب الواقعي على ما هو عليه في
الواقع لان المفروض حصوله كذلك بناء على ما كان عليه في الواقع من الترتيب
وسائر الشرائط وصدق الامتثال على كل من الوجهين فلا منشأ للشك في عدم
جواز الثاني واما مجرد احتمال اعتبار ارادة الشارع وقوع الترتيب على الوجه
الاول فهو مشترك الورود بالنسبة الى الوجه الثاني ايضا اذ يحتمل ارادته لوقوعه
على الوجه الثاني حتى يقع الموالاة بين الواجبين الواقعيين وليس

في عدم وجوب
الترتيب التفصيلي

هنا قدر متيقّن حتى يكفي الاحتياط نعم لو فرضنا حصول الشك في تحقق الامتثال
باتيان المحتملات على الوجه الثاني لوجب الاخذ بما يتيقن به الامتثال
عند الجميع ولا يبتني ذلك على مسئلة القول بالبرائة والاشتغال لكون
المقام حينئذٍ من قبيل الشك في طريق الاطاعة وكيفية تحقق الامتثال لا من قبيل
الشك في الشرائط والاجزاء فان قيل اذا اتى بالظهر مقصورا اشلا فمقتضى
اصالة عدم كونه ظهرا واقعيا معارض باصالة عدم تعلق الامر به وهو عدم جواز
الاتيان بالعصر الى ان يقطع باتيان الظهر الواقعي قلنا هذا الاصل كما يجري
في الظهر الذي اتى به كذلك يجري في نفس العصر الذي يريد الاتيان به لان الاصل
عدم كونه عصرا واقعيا ولكن مقتضاه عدم جواز الاتيان بما علم كونه عصرا
واقعيا ولذلك لا يجوز الاتيان بجميع محتملات العصر واما الاتيان بما يحتمل
كونه عصرا واقعيا على تقدير كون ما اتى به من الظهر ظهرا واقعيا فلا ينافي
الاصل المزبور كما ان هذا الاحتمال كان هو المصحح لاتيان الظهر المقصر
مع جريان الاصل فيه ويمكن الاستدلال للقول الاول بوجه آخر وهو ان
يدعى انه المستفاد من الادلة الدالة على وجوب اربع صلوات في من اشتبه
عليه القبلة مثلا كون مجموع الصلوات الاربعة في حقه بمنزلة صلوة
واحدة وقيامها مقام اربع ركعات فكما لا يصح كون العصر فاصلا
بين ركعات الظهر المعلوم فكذا لا يصح كونه فاصلا بين الصلوات الاربع
اللتي هي في حق هذا الشخص بمنزلة صلوة واحده ولكن يدفعه انه لا دليل

على هذا

على هذا التنزيل لعدم وروده في شيء من الادلة وانما هو تنزيل استنباطي لا حجية
فيه هذا ولا يخفى عدم الفرق فيما ذكرنا بين ان يكون الاتيان في الوقت
المشترك او في الوقت المختص بالظهر وان كان قد يتخيل الفرق بين المقامين
بتنجز الامر بكل من الظهر والعصر في الاول دون الثاني لان الامر بالعصر
لا يكاد يصير منجزا في الوقت المختص بالظهر الا بعد الفراغ منه فاذا لم يحرز تنجز التكليف
بالعصر مع اصالة عدم كون ما اتى به هو الظهر الواقعي واصالة عدم تعلق الامر
بالعصر فكيف يجوز الاقدام بمحتملاته ولكن يظهر اندفاعه بما ذكرنا لان الاقدام
بالعصر ليس الا من جهة احتمال تعلق التكليف به على تقدير كون ما اتى به هو الظهر
الواقعي فلا ينافي مقتضى الاصل المزبور بخلاف الاتيان بما لا يكون هو
العصر الواقعي الا على تقدير عدم كون ما اتى به ظهرا واقعيا كان يصلي العصر الى
غير الجهة اللتي صلى الظهر اليها اما القسم الثاني من اشتباه الواجب بغير الحرام فهو فيما كان
دوران الامر في الواجب بين الاقل والاكثر مثل الشك بين كون الواجب هو الصلوة
مع السورة او بدونها وينبغي قبل الشروع في اصل المسئلة من بيان امور الاول انه
ربما يقع الاشتباه في موارد جريان قاعدتي البرائة والاشتغال فنقول ان مورد
جريانهما انما هو ما اذا كان الشك راجعا الى ما كان في مرتبة المأمور به كالشك
في شيء من اجزائه او شرائطه حيث ان مرتبتهما مطابقة لمرتبة نفس الواجب بخلاف
ما كان متقدما عليه او متأخرا عنه في الرتبة كالشك في المقدمات العقلية فانها
متقدمة على المأمور به في المرتبة وكالشك في كيفية الاطاعة وتحقق الامتثال
فان مرتبتها متأخرة عن مرتبة المأمور به بعد احراز اجزائه وشرائطه [illegible] بخلاف
الاجزاء والشروط حيث لا بد من تطابقهما للمأمور به فيظهر من ذلك فساد

التفصيل الذي ذكره الحاجبي بين الشرط الشرعي وغيره فقال بالوجوب في الاول
لايجاب الشارع اياه مثل الوضوء والغسل دون غيره ووجه فساده ان الذي
هو شرط في الصلوة انما هو الطهارة لا الوضوء بل هو من المقدمات العقلية للطهارة
لانه لو فرض امكان تحصيل الطهارة بغير الوضوء ولو على سبيل المحال لاكتفي في حصول
شرط الصلوة ولا ريب في ان مرتبة الطهارة مطابقة لمرتبة الصلوة من الاجمال والتفصيل
اجمالا اذا تمهد ذلك فظهر لك ان ما مر في المسئلة السابقة من الشك في تعيين
الترتيب التفصيلي ليس بمجرى قاعدتي البرائة والاشتغال لانه لو فرضنا حصول
الشك في كفاية الترتيب الاجمالي او تعين الترتيب التفصيلي كان من قبيل الشك
في الامتثال الذي هو من موارد الاشتغال اتفاقا من الكل ولكنا منعنا حصول
الشك هناك بناء على المقدمية كما عرفت مفصلا وكذا الكلام في موارد اجتماع
الامر والنهي مثل الصلوة في المكان الغصبي فليس ذلك من موارد جريان القاعدتين
بناء على كون اباحة المكان من جملة الشروط حتى يتمسك القائل بالبرائة من عدول
ان الاصل البرائة من وجوبها شرطيتها لان اباحة المكان ليست من قبيل
الشرائط ولا كان حكمهم بوجوب اباحة المكان منشأ لما دل على حرمة الغصب
مع ما دل على انه لا يطاع الله من حيث يعصى ويرجع ذلك الى الكيفية الامتثال
فيلزم البناء على الاشتغال عند حصول الشك فيها بناء على كل من القولين فمرتبة
ذلك بعد احراز المأمور به والعلم باجزائها وشرائطها ومن جملة موارد الاشتباه
مسئلة حجية الظن حيث يتخيل كون الشك في وجوب تحصيل العلم بالاحكام راجعا
الى الشك في شرطية العلم في الاعمال فيكون مجرى قاعدتي البرائة والاشتغال
ولكنه اشتباه لان العلم والظن من جملة مقدمات تحصيل المعرفة بالاحكام المعلومة
اجمالا لا شرطيتها او ثبوت التكليف بها فليس من موارد جريان القاعدتين

الثاني

الثاني في ان الكلام في هذا المقام انما هو في الاقل والاكثر الارتباطيين دون
الاستقلاليين مثل الشك بين صلوة واحدة او صلوتين وبين وجوب ثمانية
دراهم او عشرة والوجه في ذلك ان الشك في الاستقلاليين انما يرجع
الى الشك في التكليف لكون الاقل متيقنا وحصول الشك في الزائد مستقلا وكلامنا
في الشك في المكلف به الثالث ان الكلام هنا تارة يقع في الشك في الاجزاء
وتارة في الشرائط والثاني على قسمين لانه اما ان يكون منتزعا من امر خارج
مغاير للمأمور به في الوجود كالطهارة المنتزعة من الوضوء واما الى خصوصية متحدة في
الوجود مع المأمور به والثاني ايضا على قسمين لانه اما ان يكون …
… ام لا يكون كذلك والاول … العربية و
العجمية … كمطلق الرقبة … الرقبة المؤمنة … او ان الامر
بين احدى الخصال وبين واحدة معينة فهذه اربعة اقسام والكلام في
كل منها في اربع مسائل لان منشأ الشك اما هو عدم النص او اجمال
النص او تعارض النصين او اشتباه الموضوع الخارجي فهذه ستة عشر
وليعلم ان الكلام هنا اعم من ان يكون الواجب تعبديا او توصليا فيصير
اثنين وثلثين مسئلة والكل داخل في محل الكلام الا ان مسائل الشبهة
الموضوعية منها وهي ثمانية مسائل ليست من قبيل المسائل الاصولية بل هي
من المسائل الفقهية وانما ذكرناها استتباعا لسائر الاقسام كالاخفي ولا يخفى
ايضا ان الشك في المانعية ايضا راجع في الشرطية فلا حاجة الى جعله قسما
على حدة بل الحكم في الجميع يتضح من الكلام في الاجزاء وانما تعرض للكلام
في الشرائط لما توهمه بعضهم من رجوع بعض اقسامها الى الشك في التكليف

في الامور التي
تقدم بيانها قبل المسئلة

كما اذا لم يكن بازائه امر خارجي يكون غرضا منه مثل الامر من الشك في العربية
وغيرها ومطلق الرقبة والرقبة المؤمنة بناء على ان الصلوة مع العربية بالتكبير العربي مثلا
مع الصلوة مع التكبير العجمي مثلا وكذا الرقبة المؤمنة مع الرقبة الكافرة
من قبيل المتباينين واما الشك في القاطع فلا يدخل في محل الكلام
لان الشك في القاطع انما هو بعد تمامية الصلوة من حيث الاجزاء والشرائط
وعروضه في اثنائها بعد اتصافها بالصحة قبل عروضه فهو مورد جريان
اصل العدم اتفاقا من القائلين بالبرائة والاشتغال الرابع انه اذا فرضنا
العلم بكون غرض المولى من الامر هو ايجاد شيء خاص او حصول خاصية معينة
كما في اوامر الاطباء والمعاجين الدخيلة في خاصية طوبئية فاذا امر المولى بتركيب
معجون خاص وعلمنا ان غرضه انما هو تحصيل الخاصية المترتبة عليه فحصل الشك
في جزئية شيء منه فلا اشكال في وجوب اتيانه حتى يقطع بحصول الخاصية المزبورة
ولكنه خارج عما نحن فيه لعدم الكلام فيما هو فيما لم يعلم الغرض من الامر او
علم ان المقصود منه الامتثال بالامر واما ما قد بيناه من تعميم محل الكلام بالنسبة
بالنسبة الى التعبدي والتوصلي فالمراد منه ما لم يتوقف على قصد القربة
وان لم كان ثبوت بايراد الوصول اليه بانداره ما ثبت من الامر مثل الامر
بغسل الثوب مع الشك في كفاية الغسلة او وجوب الغسلتين فان الطهارة
التي هي غاية هذا الامر انما يعلم بمجاريها بهذا الامر وليس شيئا مغايرا في الخارج
نعم لو علم ان المقصود منه هو تحصيل الطهارة المعينة عند الشارع المبهمة عندنا
كان من قبيل المفروض الرابع ويكون خارجا عن محل النزاع الامر الخامس

الثالث

في دوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الشك في الاجزاء وكون منشائه عدم النص م ر

انه لا يخفى على المتامل الخبير امكان دعوى الاجماع على البرائة فيما نحن فيه بعينه
لما يظهر من تتبع كلمات القوم ان بنائهم كان على ذلك ولم يوجد المخالف
ممن تقدم او تاخر الى زمان السبزواري كما صرح بذلك استاد الفن
المحقق الكاظمي وما قد وقع من ذكر الاحتياط من بعضهم في بعض الموارد
خاصة من الفقه كالسيد والشيخ فانما هو من باب التاييد بعد اثبات الحكم
بدليل خاص فلا يصح نسبة القول بالاحتياط اليهما بمجرد ذلك مع ما علم منا
بنائهم على البرائة صريحا في موارد الاجمال فحينئذ يصح دعوى الاجماع بكل من الطرق
الثلثة اما بناء على طريقة اللطف فواضح لا لاقتضاء اللطف عدم اهمال الامام ع
اهل الاعصار الكثيرة الموجودة الى زمان السبزواري وابقائهم على الباطل
واما بناء على طريقة القدماء فلان الانصاف حصول الحدس بل القطع في مثل المقام
باتفاق الكل حتى الامام ع بحيث يصح الحلف عليه واما ما قد يتوهم من لزوم
مشاهدة الامام حسا او في جملة الجماعة في ثبوت الاجماع القدمائي فهو اشتباه
كما قرر في محله واما بناء على طريقة المتاخرين فيصح ان نقول انا نحصل اتفاق
العلماء وعدم ردع الامام ع بالحس والتتبع ثم نضم اليه القرائن المفيدة
لموافقة الامام ع لهم لوجود جميع القرائن التي ذكروها لذلك فيما نحن فيه
كما نتعرض لذكرها بعد ذلك ان شاء الله ثم يحصل لنا الحدس القطعي بكون الامام ع
موافقا لهم والفرق بين طريقة القدماء وطريقة المتاخرين في الاجماع انما هو
في تقدم الحدس في الاول وتاخره في الثاني كما ظهر من البيان الذي ذكرناه انفا
الامر الخامس في تاسيس الاصل في المسئلة فنقول لو بنينا على قبح العقاب
مع عدم البيان وجعلناه حاكما على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل في ما

احتمال العقاب مع عدم البيان فلا ينبغي الاشكال حينئذ في كون الاصل مع القائلين
بالبرائة واما اذا بنينا على وجوب مراعاة الضرر المحتمل وجعل حكم العقل بوجوب
دفعه بمنزلة البيان فلا ريب في كون الاصل مع القول بالاشتغال
ولكن قد حققنا فيما تقدم ان مقتضى الاصل الاولي هو الثاني اعني وجوب
مراعاة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل في جميع الموارد وعدم الاكتفاء في
العقاب بالبيان العقلي لصحة الحكم بوجوب معرفة الله تعالى ووجوب النظر الى
معجزة من يدعي النبوة قبل ثبوت نبوته فكان مقتضى الاصل الاولي هو الاشتغال
في كل محتمل العقاب حتى في الشك في التكليف ولكن بعد معرفة الله تعالى وثبوت
الشرع قد ثبت لنا من الشرع عدم هذا العقاب المحتمل حيث استفيد من
الادلة الشرعية من الاخبار وغيرها ان بناء الشارع ليس على العقاب الا مع
البيان فصار الاصل الثانوي هو البرائة في كل مورد احتمل العقاب مع فقد
البيان بعد ثبوت الشريعة فيكون الاصل الثانوي فيما نحن فيه ايضا هو
البرائة لكون المفروض عدم بيان الزائد على الاقل فلا يعاقب عليه
ولا يكون الجزء الزائد منشأ للعقاب على الجميع ايضا اذا اتى بالاقل والاجزاء
المعلومة ولو فرضنا كون الزائد جزءا في الواقع فيصح له الجواب في يوم الحساب
بان ما وصل فيه البيان فقد اتيته واما الجزء الزائد فلم يصل بيانه الي
والمناقشة عليه بعدم رجوعه الى حكم العقل فانه نقل الشارع والتزامه بعدم
العقاب من دون بيان ولا فرق في ذلك بين عدم صدور البيان من
الشارع رأسا او صدور شيء لم يصل الى المكلف بسبب اختفائه بالعوارض

لوضوح

لوضوح ان المراد بالبيان هو اظهار الحكم للمكلف حتى يكون بيانا بالنسبة اليه
لا مجرد صدور شيء من الشارع وان لم يصل الى هذا المكلف على انا نتكلم على فرض عدم
صدور البيان من الشارع فيثبت الحكم في الفرض الثاني بالاجماع المركب وعدم
القول بالفرق فان قلت ان الشارع وان لم يرد نفس الجزء المشكوك لعدم
بيانه الا انه اراد ارتباط الاجزاء المعلومة به على فرض جزئيته في الواقع
فيصح العقاب من جهة تفويت الارتباط قلنا لا دليل على ارادته الارتباط
المذكور فكما لا يصح العقاب على نفس الجزء المجهول فكذا لا يصح على الارتباط المذكور
لعدم البيان فان قلت ارادة الارتباط وان لم يثبت بالدليل الشرعي الا
انه معلوم من الخارج لكون مفروض [illegible] في الارتباطيين كالعدم
الاشارة الى ذلك فيما سبق فلا وجه [illegible] للاعتذار بعدم البيان بالنسبة
اليه قلنا المراد من الارتباط المفروض هنا ان كان هو ارتباط اجزاء
الاقل بالنسبة الى جزء آخر منها فلا ريب في كونه حاصلا مع الاتيان بالاقل
وان كان هو الارتباط الحاصل فيما بينها وبين الجزء المشكوك فالالتزام
بما ذكرنا من عفو الشارع عن الجزء المشكوك وعدم جعله منشأ للعقاب
هو عفوه عن ارتباطه ايضا اذ لا معنى لارادة ارتباط الجزء المشكوك الا
ايجاب الاتيان به بنفس الجزء وهذا خلاف ما فرضنا من رخصة الشارع
في تركه بل لا معنى للنزاع حينئذ لو فرضنا العلم بارادة الشارع الارتباط المذكور
وعدم تجاوزه عنه حتى مع عدم العلم بنفس الجزء بل يلزم القطع بالاشتغال
حينئذ فان قلت انا نعلم ان الشارع امر بالصلوة بنحو الارادة الحتمية

كل واحد من ح

المرتبة عليها وذلك في حصول تلك الخاصية مع عدم الاتيان بالاكثر لاحتمال
مدخلية الاجزاء المشكوكة فيها فيحكم العقل بوجوب اتيانها نظير اوامر الاطباء قلنا
لا دليل على ارادة الخاصية فلا يقطع العقاب بالنسبة اليها الا بعد البيان لا
نفس الاجزاء المشكوكة بعدم البيان فان قلت المشهور بين الامامية كون التكاليف
مبتنية على المصالح الموجودة في المامور به وان الواجبات الشرعية انما وجبت
لكونها الطافا في الواجبات العقلية وحصول اللطف والمصلحة الواقعية
غير معلوم بدون الاتيان بالاكثر قلنا اولا ان هذا الكلام يجري في الشك
البدوي ايضا بان يقال ان حرمة الخمر مثلا انما هي لثبوت مفسدة فيها في
الواقع ونعلم ان الشارع اراد عدم وقوع تلك المفسدة ولا يحصل القطع
بعدم وقوعها الا مع الاجتناب عن محتمل الخمرية مع انه قد عرفت
ان بناء جمهور المجتهدين على البرائة فيها وثانيا ان الكلام في هذا المقام
ليس مبنيا على حقية المصلحة والمفسدة بل انما سيق الكلام هنا من حيث
الاطاعة والعصيان وجواز العقاب على ترك الجزء المشكوك وعدمه فلا
يكون مختصا بالنسبة الى المذهب المشهور فلنا ان نتكلم على مذاق الاشاعرة
المنكرين للحسن والقبح او مذهب بعض العدلية القائلين بكفاية وجود المصلحة
في الامر خاصة وان لم يكن في المامور به كصاحب الفصول وغيره وثالثا ان حصول
اللطف والمصلحة غير معلوم باتيان الاكثر لان السبب فيه ليس نفس حصول
الفعل في الخارج على اي وجه كان للقطع بعدم حصول اللطف باتيان الفعل
لا بقصد الامتثال فحينئذ يحتمل ان يكون اللطف منحصرا في الاتيان به

على وجه الامتثال التفصيلي مع معرفة الوجه ليوقع الفعل على وجهه اذ القائلون بكون
العبادات السمعية الطافا في الواجبات العقلية قد صرحوا بوجوب ايقاع الفعل
الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به ولا ريب في ان هذا متعذر فيما نحن فيه لان الآتي
بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه حتى ان بعضهم صرح كالعلامة ويظهر
من بعض آخر منهم وجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلا على وجهه
والحاصل ان حصول اللطف غير معلوم حتى مع الاتيان بالاكثر فلا يبقى الا وجوب
التخلص من العقاب الثابت في مخالفة الامر بحكم العقل في مقام الاطاعة
والمعصية ولا دخل له بمسئلة اللطف والتخلص من العقاب بالاتيان بما علم
وجوبه وهو الاقل والزائد فيقبح المؤاخذة عليه لعدم البيان كذا ذكره الشيخ ره
ولا يخفى ان ما اعترف به من تعذر حصول اللطف بالفعل الآتي به من الجاهل
بناء على مذهب المشهور من ايجاب معرفة وجه الفعل مستلزم للقول بالبرائة
في المسئلة السابقة ايضا اذ لا اقل من احتمال مدخلية معرفة الوجه في حصول
اللطف اذ لم يعلم فساد قول المشهور وعدم مدخليته فلا يمكن تحصيل القطع بالموافقة
والعلم بالامتثال فيلزم سقوط الواجب حينئذ وليس هناك شيء معلوم حتى يجب التخلص
من عقاب مخالفته الا اذا ثبت وجوب الاتيان باحدهما بدليل من الخارج
والبرائة ثم فان قلت ان الاستدلال المذكور في المتباينين يجري فيما نحن فيه
بعينه لكون مرجع الاقل والاكثر ايضا الى المتباينين لكونه نظير الشك بين شيئين
احدهما اصغر من الآخر مع اتحاد المناط في المقامين من تعلق الوجوب بالموضوع
الواقعي المردد بين الامرين وعدم صلاحية الجهل للمنع عن توجه التكليف لا يستلزم
القول بالبقية جواز المخالفة القطعية وقبح عقاب الجاهل المقصر على ما مر في السابق

قلنا امّا رجوع الاقل والاكثر الى المتباينين ممنوع لوجود الفرق بين المقامين
بكون وجوب الاقل متيقنا فيما نحن فيه بخلاف ما كان من قبيل المتباينين وقد تقدم
في مسئلة الشبهة المحصورة انه اذا كان احد اطراف العلم الاجمالي معلوما بالتفصيل
فلا يجب الاحتياط فيه كما اذا علم بنجاسة واحد معين من الانائين ثم وقع
خمر في احدهما او العلم بانه هو الاناء المعلوم نجاسته سابقا او الاناء الآخر الطاهر
سابقا فلا يجب الاجتناب عن الاناء الآخر حينئذ لانحلال العلم الاجمالي حينئذ الى
علم تفصيلي وهو وجوب الاجتناب عن الاناء المسبوق بالنجاسة وشك تفصيلي وهو
الشك في وجوب الاجتناب عن الاناء الآخر للشك في خمريته وهكذا فيما نحن فيه
للعلم التفصيلي بوجوب الاقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه وان لم يعلم ان
العقاب لاجل تركه نفسه او لترك الاكثر الذي هو سبب في تركه لعدم مدخلية
هذا العلم بذلك في حكم العقل بوجوب الاتيان اذ مناط حكمه هو دفع العقاب
وقد عرفت ان ثبوت العقاب في ترك الاقل معلوم واما الزائد فهو
مشكوك تفصيلا وبهذا البيان ظهر اندفاع استلزام نافعية الجهل جواز
المخالفة القطعية اذ قد عرفت ان حرمة المخالفة القطعية فيما نحن فيه انما هي
من جهة العلم التفصيلي فلا جهل بالنسبة اليه حتى يمنع عن توجه التكليف واما
عدم قبح خطاب الجاهل المقصر فهو باعتبار العلم الاجمالي بوجود واجبات
ومحرمات كثيرة في الشريعة ومن جهة لزوم اخلال الشريعة بعدم تنجيزه
ولذا لا يعذر مع الجهل بنفس التكليف المستقل ايضا الا من جهة العلم الاجمالي
الموجود في المقام المنحل الى علم تفصيلي وشك تفصيلا والحاصل ان ما ادعاه
من التزام الشارع بالبيان وبعدم العقاب بدونه انما هو في العقاب

على الجزء المشكوك لا جعله منشأ للعقاب على الكل من جهة عدم تماميته بدونه
مع عدم البيان ولا ينافي وقوع التكليف بالمجمل احيانا من الشارع لمصلحة
مقتضية له ولا صحة العقاب عليه اذا علم المكلف ارادة الامتثال منه على اجماله
بل يكون هذا بمنزلة التخصيص بالنسبة الى الادلة الدالة على عدم العقاب مع عدم البيان
فنقول ان مسئلة المتباينين من قبيل الثاني بناء على القول بالاشتغال فيها
لانا نعلم ان الشارع يريد الصلوة عند الزوال في يوم الجمعة مع اجمال هذا
التكليف بالنسبة الى الظهر والجمعة عندنا وليس هنا قدر متيقن ناخذ به وانما
واحد من الصلوتين معينا لوجب الترجيح بلا مرجح ولا دليل على التخيير مع امكان
الاحتياط فليس معنى هذا النوع من التكليف الا ايجاب الاحتياط بخلاف
ما نحن فيه لوجود القدر المتيقن المعلوم وجوبه والعقاب بتركه هنا ٢
فيدفع وجوب الاكثر هنا باصالة عدم الوجوب السليمة عن المعارض لعدم جريان
اصالة عدم وجوب الاقل لما عرفت من كون وجوبه معلوما بخلاف مسئلة
المتباينين حيث ان الاصل في كل منهما معارض مع الاصل الجاري في الآخر الا انها
غير مفيدة هنا بل يمنع جريانها ايضا لو كان المقصود نفي استحقاق العقاب
على ترك الاكثر لما عرفت من ان مجرد الشك في الوجوب كاف في الحكم بنفي الاستحقاق
شرعا فلا حاجة الى احراز عدم الوجوب بالاصل بل لا يبقى شك من حيث العقاب
فلا يتحقق موضوع الاستصحاب للزوم اليقين السابق والشك اللاحق فيه وقد عرفت
عدم شك لاحق من هذه الحيثية واما لو اريد منها نفي آثار الوجوب النفسي عن الاكثر
فاصالة عدم كون الاكثر واجبا نفسيا معارضة باصالة عدم كون الاقل كك

هذا ٢ هو الكلام في تاسيس الاصل بالنسبة الى اصالة البراءة ويمكن تاسيسه بوجه آخر وهو الاستناد الى اصالة العدم التي مرجعها الى الاستصحاب او الى بناء العقلاء عليها من دون ملاحظة الحالة السابقة [illegible]

في ذكر الادلة الشرعية على البرائة

فلا يبقى لها فائدة الا في نفي سائر الاثار المترتبة على مطلق الوجوب غير العقاب
كما تصور في النذر وشبهه فيقع نفيها بها حينئذ بقي الكلام في ذكر الادلة الشرعية التي
اشرنا بدلالتها على ما ذكرناه من البرائة الثانوية فنقول المراد بها الاخبار التي تقدم ذكرها
في مسألة الشك في التكليف مثل قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم و
مثل حديث الرفع المتضمن رفع ما لا يعلمون ومثل قوله الناس في سعة ما لا يعلمون وغير ذلك
وتقريب الاستدلال بها ان وجوب الشيء المشكوك جزئيته محجوب علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم وانه مما لا يعلمون فيكون مرفوعا عنهم فيثبت عدم وجوب الجزء المشكوك على
الجاهل ظاهرا وارتفاع العقاب المترتب على تركه الذي هو سبب ترك الكل واما
المناقشة في هذا الاستدلال بابتنائه على عموم تلك الادلة بالنسبة الى رفع الوجوب
النفسي والوجوب التبعي مع ان الظاهر منها بحكم السياق هو رفع وجوب ما شك في
وجوبه النفسي وعلى تقدير التنزل عن دعوى الظهور فلا اقل من الاحتمال الموجب للاجمال
فالقدر المتيقن هو ما ذكرنا من رفع الوجوب النفسي والعقاب المترتب عليه
مدفوعة اما اولا فلمنع الظهور في الاختصاص بل الظاهر من الاطلاق فيها هو شمولها
لكلا القسمين ولا دليل على التقييد ولا معنى للاخذ بالمتيقن مع وجود الاطلاق
سيما بملاحظة قوله الناس في سعة ما لا يعلمون اذ لا ريب ان العقاب على
الجزء المشكوك او جعله منشأ للعقاب على الكل ضيق على المكلف وخلاف
السعة وقد حكم بكون المكلف في سعة ما لا يعلم ولا ريب في صدق ما لا يعلمون
بالنسبة الى الجزء المشكوك وظهور الموصول في العموم فعلى الخصم اثبات الدليل
على التخصيص مع ان العرف والعقلاء لا يفرقون بين كون العقاب على نفس
ترك الجزء او كونه منشأ للعقاب على ترك الكل لكونه مسببا عن تركه فاذا

سمعوا

سمعوا تلك الادلة فلا يفهمون الا نفي الوجوبين والعقابين اللذين بهما
كالشيء الواحد عندهم وثانيا لو سلمنا ظهورها في نفي العقاب المترتب على الشيء
من حيث خصوص ذاته ونفسه فنقول لنا دعوى ان العقاب على الجزء فيما نحن فيه
ايضا من حيث خصوص ذاته يتحقق ترك الكل بها ينحصر بهذا المصداق فيكون
ترك الجزء منشأ لعين ترك الكل اذ المفروض عدم الخلل في باقي الاجزاء لو اتيانها
صحيحة بمعنى انه لو ضم اليها هذا الجزء المتروك لكان موجبا لنفي العقاب فترك الكل
وان كان يتحقق بغير هذا الجزء ايضا الا انه ينحصر هنا بهذا المصداق اعني
ترك الجزء المشكوك ثم انه يظهر مما ذكرنا كون هذه الادلة حاكمة على مقتضى
الاصل الاولي وهو ما اخترناه من حكم العقل بوجوب الاحتياط مع قطع النظر عن حكم
هذه الادلة لان مناط حكم العقل انما كان وجوب دفع الضرر المحتمل والمفروض
انتفاء احتمال الضرر وهو العقاب بمقتضى هذه الادلة الشرعية ولكن لو كان
المستند في الحكم بوجوب الاحتياط هو اخبار الاحتياط فيكون اخبار الاحتياط
على فرض تماميتها حاكمة على اخبار البرائة لان مقتضى اخبار البرائة هو انتفاء
العقاب بما لم يعلم بالتكليف ولم يرد البيان من الشارع والمفروض كون
اخبار الاحتياط بيانا لحكم ظاهري فيكون التكليف به خارجا عما لم يعلم وعقابه
غير مرفوع عنا ولكن قد تقدم في مسألة الشك في التكليف بيان عدم تمامية
اخبار الاحتياط من حيث الدلالة لكونها ارشادية فيتم الاخذ بادلة البرائة مطلقا
ولكن يبقى الكلام في سائر الايرادات التي اوردها الشيخ قده على اخبار البرائة
فيما تقدم لحديث الحجب حيث ذكر ان الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه

يكفي

في ادلة القول بوجوب الاحتياط

للعباد بل اخفاه وستره عنهم لا بانية واختص بالعوارض فيكون الخبر مختصا بمثل
مسائل القضاء والقدر ونهاهم عن تكلف الغور فيها ومثل ما ذكره في قوله ع
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه من ظهوره
في الاختصاص بالشبهة الموضوعية فحينئذ يشكل التمسك فيما نحن فيه ايضا من دون
تامل والاشارة الى ما يثبت النظر في بعضها اقول ولعل فيما تقدم بعد اخراج
المذكور عنها كفاية في اثبات المطلب فلا يضر ~~[illegible]~~ قصور بعضها وانا
تحقيق سيخص ما كانت دلالته تامة عما قصرت دلالتها فقد علم فيما تقدم
ولا حاجة الى تكرار الكلام في ذلك واما ادلة القول بوجوب الاحتياط فهي
وجوه كثيرة وينبغي قبل ذكرها من بيان مقدمة فنقول ان ادلة البرائة والاحتياط
اما ان يكون كل منها مثبتا لحكم ظاهري بان يكون مؤدى ادلة البرائة الترخيص
والحكم بالاباحة ظاهرا في كل شبهة الحرمة ويكون مؤدى ادلة التوقف والاحتياط
هو الحكم بكون الترك الكف عن العمل وتركه واجبا ظاهرا في شبهة الحكم
واما ان يكون كل منها ارشاديا بان يكون مؤدى الاول مجرد بيان نفي
الحكم عند عدم ثبوت التكليف مثل قول السلطان لرعيته انه لا شيء عليكم
ما دام لم تعلموا بوضع قانون وصدور امر مني فيكون حالهم حال سائر الحيوانات
الغير المكلفين فلا بناء فيه حينئذ اذا اخبر بوضع القانون وثبوت اشياء فيه
لا بد من تحصيلها ولو بالاحتياط فيكون مؤدى ادلة الاحتياط حينئذ هو ارادة الواقع
المشتبه وعدم رفع اليد عنه ~~[illegible]~~ ويكون التعرض لايجاب الاحتياط
لمجرد الارشاد والمقدمية الى احراز الواقع ويحتمل ان يكون مراد من
يقول بالحرمة الواقعية من الاخبارية في الشبهة الحكمية هو المعنى

يشتمل على امرين اما الاول فم

تنظير بعض اوامر الاحتياط على وجه الالزام فم

وبعبارة بقاء الحرمة الواقعية على تقدير مصادفة المحتمل للحرام الواقعي وعدم سقوط
التكليف عنه فينحصر العقاب في عقاب الواقع على تقدير المصادفة واما ان يكون
ادلة البرائة لاثبات الحكم الظاهري دون ادلة الاحتياط او بالعكس فالاحتمال
في المقام اربعة ولا ريب في ثبوت التعارض بينهما على الاحتمال الاول
وفي ورود ادلة ~~الاحتياط~~ البرائة على الاحتمال الثالث كورود ادلة الاحتياط على
الاحتمال الرابع واما الثاني فالظاهر كون ادلة الاحتياط واردا على ادلة البرائة
بناء عليه ايضا لما عرفت من بيان نفي الحكم على تقدير عدم ثبوت شيء من
قبل المولى لا بنيا في الاعلام بعدم العفو والتجاوز عن الواقع على تقدير ثبوته
في نفس الامر ولزوم تحصيله على اي نحو كان هذا ولكن يظهر من الشيخ ره كون
اكثر ادلة البرائة سوى بعض تقريرات الاجماع وكرما في مرسلة الفقيه من
قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ارشادية وكون ادلة الاحتياط واردة عليها
على تقدير كون الامر فيها للالزام ولو على وجه الارشاد واما مرسلة الفقيه
فيثبت التعارض بينها وبين ادلة الاحتياط ولا ريب في ترجيح الثاني من جهات
عديدة كقوة السند والكثرة وغيرها وفيه اولا انا ندعي ظهور ادلة البرائة
في بيان الحكم الظاهري واثبات الاباحة ولو بقرينة فهم العلماء فانهم ~~[illegible]~~
قد فهموا منها ذلك وقد قررنا في محله كون فهم الاصحاب جابرا ومن هنا الظهور
وثانيا ان ملاحظة التعارض بين قوله كل شيء مطلق انه بعد تسليم ظهوره في اثبات
الحكم الظاهري موقوف على عدم كون اوامر الاحتياط على وجه الارشاد وانتفاء
احتمال المقدمية والارشاد فيها والا فتكون المرسلة المزبورة واردة عليها

على الاحتمال فم

الاحتياط فم

في الايراد على كلام للشيخ في المقام

وان بلغت في الكثرة والقوة الى ما لا تفاد منها الرسالة عند التعارض واما الثاني
فهو ان العلم الاجمالي اذا كان احد طرفيه معلوما تفصيلا فهو متصور على وجوه لان
العلم التفصيلي اما ان يكون متقدما على العلم الاجمالي او متأخرا عنه كما اذا كان
احد الاناءين بولا معينا لا الآخر مثلا ثم وقعت قطرة من البول او غيره من
الموضوعات النجسة في احد الاناءين لا بعينه او يفرض العكس بان علم اجمالا
بنجاسة احد الاناءين لا بعينه ثم وقعت قطرة من البول في واحد معين من
الاناءين وعلى التقديرين فاما ان يكون متعلق العلم الاجمالي والتفصيلي متحدين
في الآثار كان يفرض كلاهما بولا او يكونا متغايرين فيها كان يكون احدهما بولا
والآخر دما بناء على لزوم تعدد الغسل في الاول دون الثاني فيتحقق القول
بعدم وجوب الاجتناب عن الآخر الغير المعلوم تفصيلا في جميع الصور
المذكورة لرجوع الشك فيه الى الشك في الحدوث ويتحقق التفصيل بين تقدم
العلم التفصيلي فلا يكون العلم الاجمالي مؤثرا وبين تأخره فلا يكون العلم التفصيلي
مسقطا لاثر العلم الاجمالي المتقدم كما يظهر من الشيخ قده اختيار ذلك ويتحقق الفرق
بين ثبوت اثر زائد لمتعلق العلم الاجمالي كما في البول والولوغ وبين
ما لم يكن كذلك وتحقيق المقام مبتن على ان الشك في كل من هذه الموارد من
قبيل الشك في الثبوت او من قبيل الشك في السقوط وقد سبق التنبيه عليه
فيما تقدم على انه كثيرا ما يشتبه موارد الثاني بموارد الاول كما اذا اطلع على
شك واحد بعد ما اجاز الكتب او حضر جنازة بعد ما صلى عليه الغير وما نحن فيه
ايضا من هذا القبيل والحق كون الشك في الجميع من قبيل الشك في السقوط

بثبوت

بثبوت المقتضي فيه ما يحكم الاستصحاب التعليقي وبيان ذلك انا نفرض اقرب الصور الى البرائة
وهو ما كان العلم التفصيلي متقدما ولم يكن لمتعلق العلم الاجمالي اثر زائد كما اذا علم بكون
احد الاناءين بولا معينا ثم علم بوقوع قطرة من البول في احدهما لا بعينه فنقول انا نعلم حين العلم التفصيلي او قبله
ان هذين الاناءين لو كانا متعلقا للعلم الاجمالي لوجب الاجتناب عنهما فنشك في
كون عروض العلم التفصيلي بنجاسة احدهما مسقطا للحكم الثابت كما في المزبور او غير مزيل
للاستعداد المعلوم سابقا فالاصل هو بقاء الحكم الآن في المزبور وعدم كون عروض
العلم التفصيلي مزيلا ومسقطا ودعوى ان عروض العلم الاجمالي بعد التفصيلي لا ينفع الشك
في كونه مزيلا ومسقطا لما ذكر لامتناع تأثير البول الثاني في حدوث تكليف آخر
جديد لو كان المفروض وقوعه في الاناء المعلوم وجود البول فيه تفصيلا فيحتمل حدوث
غير التكليف في صورة وقوعه في الاناء الآخر فيكون العلم الاجمالي المذكور مرددا
بين حدوث التكليف بالنسبة الى الاناء الآخر من قبيل الشك في التكليف
فلا يجب الاجتناب عنه مدفوعة بسقوط السبب الثاني عن السببية والمؤثرية بمجرد
اجتماعه مع السبب الاول بل غاية الامر عدم ظهور تأثيره من جهة عدم قابلية المحل
فان البول الثاني يوجب زيادة الخباثة في الاناء المذكور ولكن عدم ظهور اثره
في احداث التكليف بالاجتناب انما هو من جهة عدم بقاء محل لذلك ويظهر
الثمرة بين ما ذكرنا وبين ما ذكره قده في الامور المذكورة فيما لو حصل العفو عن البول
الاول بعد اجتماعهما في الاناءين فعلى ما ذكرنا يجب الاجتناب لظهور السبب عند
ارتفاع المانع وعلى ما تقدم لا يجب الاجتناب وكذا في نية الوضوء اذا قصد
رفع الحدث الحاصل من البول الاول خاصة فعلى ما تقدم يصح ويحصل الطهارة
ويرتفع الحدث مطلقا وعلى ما ذكرنا يبقى الحدث الحاصل من البول الثاني فلا يصح
الصلاة بالوضوء المذكور ثم على فرض حصول الشك بين الامرين يكون الاستصحاب

الذكر محكّا مضافا الى اصالة عدم زوال سببية البول الثاني وعدم خروجه عن
الناقضية فالحق وجوب الاجتناب في جميع الصور المذكورة ومن هنا يتوجه الحكم
بالاحتياط فيما نحن فيه نظرا الى العلم الاجمالي الحاصل فيه اولا ويمكن منع جريان
الاستصحاب التعليقي المذكور بناء على ان علّية العلم الاجمالي لوجوب الاجتناب
عن الجميع عقلا ولا ريب في ان العقل لا يشك في موضوع حكمه فمع الاقتران
بالعلم التفصيلي اما ان يكون موضوع حكمه باقيا فلا معنى للشك في وجوب الاجتناب بحكم
العقل بثبوته حينئذ وان يعلم ببقاء موضوعه فلا يحكم بوجوب الاجتناب المذكور على
كلا التقديرين لا يجري فلا استصحاب المذكور لانتفاء الشك اللاحق فيها واما
ما يقال انه اذا ثبت العلم بحكم العقل في السابق ثبت فقد ثبت حصول العلم
بحكم الشرع له من باب الاستصحاب والملازمة فالمستصحب في الزمان الثاني انما هو
الحكم الشرعي المذكور ففيه ان ما علم من حكم الشارع بطريق الملازمة والاستصحاب
فهو مطابق لحكم العقل ويلازم معه نفيا واثباتا فلا وجه لبقائه بعد زوال
حكم العقل كما لا يخفى ثم الجواب الذي ذكره افضل المحققين الاستاد
الاجل سلمه الله عن تقرير الاصل المتقدم المقتضي لوجوب الاحتياط هو
ان اخبار البرائة حاكمة على مقتضى حكم العقل في العلم الاجمالي بناء
على ما ذكرنا من كون اخبار البرائة مثبتا للحكم الظاهري وهذا الكلام
وان كان مقتضاه عدم الفرق بين موارد العلم الاجمالي وجواز الحكم بالبرائة
حتى في الشبهة المحصورة الا انا رفعنا اليد عن مقتضاه في غير الغائب بسبب
الاجماع وغيره من الادلة كما يعلم بملاحظة ما قدمناه فيما سبق اذا عرفت
ذلك فنقول ان من جملة ما استدلوا به على وجوب الاحتياط

هو ان قصد القربة موقوف على اتيان الاكثر لعدم العلم بكون الاقل هو
المامور به فكيف يقصد القربة والامتثال به والجواب ان من جملة
الغايات التي يحصل القربة بقصدها التخلص عن العقاب وقد ذكرنا
فيما سبق ان حصول القربة في مثل ذلك وامثاله انما هو بالنسبة الى مقابله
فان من يطيع خوفا من احد اقرب واحب اليه ممن لا يخاف عنه ولا
يعتني به وكذا من يطيع طمعا او حياء اقرب واحب ممن لا يطيع فيه
ولا يستحيي منه وحينئذ فيصح فيما نحن فيه قصد القربة بالاتيان بالاقل لاجل
التخلص عن عقابه اذ لا ريب في كون تركه منشأ للعقاب اما بنفسه
او لكونه سببا لترك الاكثر فتدبر واما سائر ما استدلوا به على الاحتياط
كاستصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل وكقاعدة الاشتغال
ولوجوب دفع الضرر المحتمل فقد ظهر الجواب عن جميعها بما تقدم من ان
اخبار البرائة تفيد اثبات الحكم الظاهري فيكون الحاصل منها ان الواجب
في حق الجاهل ليس الا الاقل ولا بأس باثبات الماهية بها ويلزم
الماهيات الكثيرة من ذلك اذ المحذور انما هو تعدد الوضع لا تعدد الماهية
مع وحدة الوضع كما في اسم الاشارة وغيره فيكون نظير ما يقال في الناس
وعلى هذا فلا مجرى لاستصحاب الاشتغال بعد اتيان الاقل للقطع بارتفاعه
ظاهرا حينئذ ولا ريب في حكومة مدلول تلك الاخبار بناء على ما عرفت على
قاعدتي الاشتغال ووجوب دفع الضرر المحتمل كما هو واضح ثم انه

في سائر الاصول اللفظية كما يتمسك بها على الاحتمالي

قد استدل على المختار في المقام باصول اخر غير اصل البرائة منها اصالة عدم
وجوب الاكثر وقد تقدم اندفاعه فيما سبق بان المقصود من اجرائها ان كان
هو اثبات كون الواجب هو الاقل فهو موقوف على حجية الاصول المثبتة و
التحقيق خلافها وان كان هو رفع العقاب المترتب على ترك الاكثر فمجرد
الشك في الوجوب كاف في اندفاع العقاب فلا حاجة فيه الى الاستصحاب
وان كان المقصود ترتب ثمرة اخرى من نحو النذر وشبهه فهو وان كان
صحيحا الا انه في معزل عن الخلاف المزبور حقيقة ومنها اصالة عدم وجوب
الشيء المشكوك في جزئيته كالسورة مثلا وفيه ان المراد من وجوبه المنفي
ان كان هو الوجوب النفسي الحاصل في ضمن الكل فهو عين وجوب الكل
وحينئذ فيكون من قبيل الشك في الحادث لان الشك في ان الحادث الاول
هو الوجوب النفسي المتعلق بالمركب المشتمل عليه او غيره ولم يكن زمان لوجد
الصلوة بدونه حتى يستصحب وان كان المراد وجوبه المقدمي بمعنى مجرد الحكم
العقلي بانه لا بد في تحقق الصلوة من وجود الشيء المذكور الذي هو معنى المقدمية
فهذا من لوازمه القهرية على تقدير ثبوت الشيء المذكور واقعا وليس له
حدوث آخر مغاير لحدوث الشيء المذكور كي يستصحب حتى يتمسك باستصحاب
عدمه بعد العجز عن استصحاب عدم الشيء المذكور كما في وجوب الاربعة
حيث لا يصح استصحاب عدمها عند عدم صحة استصحاب عدم الاربعة
وان كان المراد منه الطلب الغيري عن الشيء المذكور ففيه مضافا الى ابتنائه
على القول بوجوب مقدمة الواجب ما مر في سابقه من انه لا يترتب عليه

اثر

٩

اثر معتد به الا بناء على القول باعتبار الاصل المثبت حتى يثبت به كون الماهية هي
الاقل وقد عرفت مرارا كونه خلاف التحقيق ومنها اصالة عدم جزئية الشيء
المشكوك وفيه ان المراد منها ان كان نفي جزئيته للمركب الواقعي فهي ليست
امرا حادثا مسبوقا بالعدم بان يعلم زمان حدوث المركب الواقعي بدون هذا الجزء
وان اريد اصالة عدم جزئيته صيرورته جزءا للمركب المامور به وحاصله ان
الاصل عدم الامر بالمركب من هذا الجزء اصلا ففيه ما تقدم من كونه اصلا مثبتا وان كان
المراد اصالة عدم ملاحظة المشكوك في المركب مع سائر الاجزاء اللتي
هي بمعنى اجزاء المركب فاذا ثبت عدم جزئية الشيء المشكوك بهذا المعنى
ظاهرا يترتب عليه كون الماهية المامور بها هي الاقل لحصوله من حيث
وجودها وفصلها عدمي فهذا وان كان له وجه الا انه يمكن ان يقال ان اصالة
عدم ملاحظة هذا المشكوك بالجزئية معارضة باصالة عدم ملاحظة غيره من
الباقي بالكلية فيكون من قبيل اثبات احد الضدين بنفي الآخر كما لا يخفى
المسئلة الثانية من مسائل اشتباه الواجب بغير الحرام مع تردده بين الاقل
والاكثر ما اذا كان الاشتباه ناشيا من اجمال الدليل لو كان الاجمال
في المعنى العرفي كما اذا ثبت من الدليل كالاجماع وجوب غسل ظاهر البدن
في الغسل والوضوء وحصل الشك في كون بعض الاجزاء من الظاهر او
الباطن مثل باطن الاذن وعكنة البطن والحت اللحوم المتراكمة
بعضها فوق بعض في البطن كما يكون في الانسان البادن فالظاهر منها
بل وفي اشباهها ايضا كونها من قبيل الباطن لصدق الباطن عليها عرفا
وان كان قد يرى بعضها اذ المدار انما هو على العرف هنا ولكن

شيئا واحدا

وان كان الحكم في

لا على الترتيب

المسئلة الثانية فيما لو كان الاشتباه ناشيا من اجمال الدليل

بكون التمثيل لما نحن فيه بناء على فرض بقاء الشك فيها او كان الاجمال في المعنى الشرعي كالامر بالصلوة والصيام ونحوهما بناء على ان الفاظ العبادات موضوعة للماهيات الصحيحة يعني الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية فيكون مجملة لعدم العلم بالصحيح الا ان ينبه انه كما هو مذهب المشهور كما ان الاجزاء المقومة للماهية كالاركان ايضا من هذا القبيل عند القائل بكونها اسامي للاعم ايضا وقد فرعوا على مذهب المشهور اعني القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيح وجوب الاحتياط في كلما شك في كونه جزءا او شرطا للعبادة المخصوصة فيكون بجريان الاشتغال في المسئلة والوجه فيه عدم العلم باتيان المامور به الا باتيان المشكوك لان المامور به انما هو عنوان العبادة المجملة كعنوان الصلوة المامور بها لقوله اقيموا الصلوة ولا ريب في ان صدق الصلوة بدون الاتيان بالجزء المشكوك غير معلوم بناء على القول بكون الفاظ العبادات موضوعة للصحيح فلا يحصل القطع بالامتثال بدونه واذا سئله المولى عند الحساب انه هل اتيت بالصلوة ام لا فلا يمكن له الجواب بانى اتيت الصلوة فيكون مثله مستحقا للذم والعقاب عند العقلاء وهذا الاينافي ما تقدم في المسئلة السابقة من كون البيان على المولى وعدم العقاب بدونه اما عقلا او باعلام المولى وتمهيده للبيان لان التكليف بهذا العنوان ولزوم الاتيان بالصلوة معلوم بهذا الخطاب فيما نحن فيه فيجب القطع بتحققه وصدق اسم الصلوة في تحقق الامتثال بخلاف المسئلة السابقة فان المفروض فيها عدم النص وعدم لفظ دال على ارادة العنوان وانما الكلام فيها فيما حصل العلم

بوجوب الاتيان بعدة اجزاء مرتبطة مرددة بين الاقل والاكثر ولا يخفى انه لو كان معاقد الاجماعات هو وجوب الاتيان بالصلوة كان من ما نحن فيه لا من المسئلة السابقة واورد عليه الشيخ قده بعد اختياره جريان البرائة فيما نحن فيه ولو على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيح بما حاصله منع لزوم القطع بصدق عنوان الصلوة فيما نحن فيه مستدلا بان متعلق التكليف ليس مفهوم المراد من لفظ الصلوة ومدلول لفظ الصلوة بل هو مصداق المراد والمدلول لانه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر فلا يجب فيه الاحتياط لا مصداقه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه لظهور المراد منه لان كون متعلق التكليف هو مصداق الصلوة لا مفهومها لا ينفع في رد ما ذكرناه لعدم العلم بكون ما اتاه هو مصداق الصلوة الا باتيان الجزء المشكوك مضافا الى ان الظاهر من الاوامر والخطابات عرفا هو ارادة المفاهيم لحكم العرف والعقلاء بلزوم تحصيل العنوان بمجرد قول المولى حيث بالطبخ مثلا ولو اتضح ذلك انه لو فرضنا كون المولى قاصدا او مريدا للتكليف بالعنوان والمفهوم فليس هو لفظ دال الا الامر بالشئ باسمه وقوله اقم الصلوة مثلا الا ان يكون مراده كون متعلق التكليف ذوات الاجزاء من دون مدخلية للمفهوم والمصداق وعدم ثبوت شئ الا بهذا الخطاب المجمل اصلا فيتحد مع المسئلة السابقة في حصول العلم بوجوب الاتيان بعدة اجزاء والشك في كونها الاقل او الاكثر

فحينئذ يرد عليه ان محل النزاع في هذه المسألة لو كان ما ذكر لم يكن وجه لجعلها
عنوانا على حدة بعد ذكر المسألة السابقة مع عدم وجود محل لعنوان ما لو فرض
ثبوت التكليف بخطاب محمل على اجماله فلو فرض حمل عنوان هذه المسألة
على ما ذكر يلزم تركهم لعنوان ما فرضنا في الاصول المسألة الثالثة فيما كان
الاشتباه في جزئية شيء او عدمها ناشيا من تعارض النصين المتكافئين بان
يدل احدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها وهذا مبني على القول بجواز وقوع
التكافؤ بين الاخبار كما هو الحق المحقق لان ما قيل في وجه منعه من انه
لا فائدة في ان يتكلم الامام ع بكلامين متنافيين لاجل افادة التخيير بينهما
ممنوع بجواز وجود فوائد كثيرة في ذلك وكيف كان فالمشهور هنا التخيير بل
الظاهر كونه متفقا عليه عند الامامية وما حكي من القول بالتساقط فانما هو عن
بعض العامة كما ان القول بالتوقف عن بعض الاخبارية وهو [illegible]
على المشهور بان ظاهر اطلاقهم الحكم بالتخيير بعد التكافؤ يشمل صورة وجود اطلاق
معتبر يقتضي اصالة عدم التقييد عدم جزئية هذا المشكوك كما لو فرض في المثال
المتقدم اطلاق معتبر للامر بالصلاة مطلقا وهذا التعميم غير مستقيم
لسلامة الاطلاق عن المعارض بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارضة مثله
فيلزم الرجوع اليه ويكون هذا المورد خارجا عن موضوع هذه المسألة لانها مفروضة
فيما لم يكن دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلا لحكم المسألة ثم ذكر في توضيح ذلك
انه ان قلنا بكون موافقة المطلق مرجحة لا يرافعه من حيث كون اعتبار الاطلاق من
باب الظهور فلا اشكال في خروج مورد ما عن محل الكلام وان قلنا بكون المطلق مرجعا
لا مرجحا بناء على كون اصالة عدم التقييد تعبدية يأخذ بها مع عدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم

لعنوان صح

من

من التكافئين لاجل ظهورها في الاختصاص بصورة عدم وجود دليل شرعي
في الواقعة وكونها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع والرجوع الى الاصول
المقررة لحكم صورة التحير والمفروض وجود قول الشارع هنا ثم قال ولكن الانصاف
ان اخبار التخيير حاكمة على اصالة الاطلاق وان كانت جارية في المسألة الاصولية
لان مؤداها بيان حجية احد المتعارضين المقيد احدهما للمطلق فلا فرق بين
قول الشارع اعمل بالخبر المعين المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل باحد هذين الخبرين
المقيد احدهما فهي دالة على مسألة اصولية وليس مضمونها حكما عمليا صرفا ومن المعلوم
حكومتها على مثل هذا الاصل انتهى ملخصا وفيه نظر من وجوه الاول ان ما نسبه من الاطلاق
الحكم بالتخيير حتى في مورد المطلق الى المشهور غير معلوم منهم بل لا يكاد يظن فتوى فقيه
بذلك اعني الرجوع الى التخيير مع وجود المطلق المفروض اعتباره وعدم الاعتناء الى الاطلاق
الثاني ان ما ذكره من حكومة اخبار التخيير على اصالة الاطلاق لان الكلام انما هو
في شمول اخبار التخيير للمتكافئين الموافق احدهما مع المطلق فالمانع ينكر
شمولها لهذا القسم اصلا فلا معنى لدعوى حكومتها على اصالة الاطلاق اذ الحكومة
فرع الشمول الثالث ان ما ذكره هنا من اختيار الرجوع الى التخيير هنا مناف
لما اختاره في باب التعادل والتراجيح من الترجيح بموافقة الكتاب في مثل
مفروض المقام بناء على ما ذكره هناك من ان الحكم بالتخيير في هذا القسم واخراجه
عن مدلول اخبار الترجيح بموافقة الكتاب يوجب قلة مورد تلك الاخبار الكثيرة
فيجب الالتزام بدخوله فيها هذا واقول بل ما نسبه الى المشهور في اول
كلامه مناقض لما ذكره في ذيل كلامه هنا من قوله فالظاهر ان حكم المشهور في المقام
بالرجوع الى المطلق وعدم التخيير انتهى فليتأمل فتلخص الكلام في هذه المسألة

المسئلة الرابعة من مسائل الشك في الجزئية ما كان الاشتباه في الجزئية

ان يقال ان حكمها التخيير فيما لم يكن هناك اطلاق معتبر واما مع وجود الاطلاق
فيبتني الحكم على شمول اخبار التخيير لمثل هذا المورد او اختصاص دلالتها بغيره مما
لم يوجد فيه دليل شرعي والحق هو الثاني فيلزم حينئذ الرجوع الى المطلق اما من
باب كونه مرجحا او مرجعا المسئلة الرابعة فيما كان منشأ الاشتباه في الجزئية هو
اشتباه الامور الخارجية كما اذا امر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الاقل
والاكثر مثل ان يامر بصوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين بناء على فرض كون
المجموع تكليفا واحدا بحيث لا يجوز تفريق النية في الايام بل يجب نية واحدة
على المجموع لان يكون المثال من قبيل الاقل والاكثر الارتباطيين ثم حصل الشك
من جهة امر خارجي كالحبس او الغيم ونحوهما في كون ما بين الهلالين ثلثين او
اقل بيوم ومثل الشيخ قدس في المقام بمثال آخر ايضا وهو ان يامر بالطهور
لاجل الصلوة اعني الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلوة فشك في جزئية
شيء للوضوء او الغسل الرافعين ولكنه لا ينطبق بعنوان المسئلة لان الشك
في جزئية شيء للوضوء او الغسل ان كان في مثل عكنة البطن او في مثل
غسل اليد الزائدة فهذا ليس من قبيل اشتباه الموضوع الخارجي لان الوظيفة
في مثله الرجوع الى المجتهد فيكون من قبيل الشبهة الحكمية وان كان من قبيل
غسل الرجل او مسح تمام الرأس في الوضوء فهذا ايضا كذلك بل هو اولى لان تعيينه
الشارع من الاول واقول يمكن جعله في مثل عكنة البطن بعد بيان الشارع
ان اللازم في الغسل غسل ظاهر البدن وحصل الشك في كونه من قبيل
الظاهر او الباطن ومنشأ الاشتباه فيه انما هو الامر الخارجي وهو زيادة اللحم
ونقصانه ولانسلم وجوب الرجوع فيه الى المجتهد بل يحصل العلم من العرف بكونه من
قبيل الباطن او الظاهر لكان ثانيا حينئذ قطعا وكيفما كان فالحكم في هذه

المسئلة

المسئلة الرجوع الى الاحتياط لاستصحاب عدم تحقق الواجب المامور به
من دون اتيان المشكوك واقتضاء الشغل اليقيني بالمفهوم المبين تحصيل البرائة
اليقينية واما ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي على البرائة فلا يجري هنا لان
المناط فيها عدم البيان والمفروض وصول البيان من الشارع هنا لانه قد
علم التكليف بمفهوم مبين هو المامور به وانما الشك في تحققه في الخارج
فلا يقبح المؤاخذة على تركه وليس ازالة هذا الشك وظيفة الشارع كما اذا
شك في اتيان بعض الاجزاء المعلومة وعدمه فلا يرتاب في وجوب الاتيان
به بخلاف الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة حيث ان نفس متعلق التكليف
فيها كان مرددا بين الاقل والاكثر هذا تمام الكلام في القسم الاول من
دوران الواجب بين الاقل والاكثر وهو الشك في الجزئية واما القسم الثاني
منه وهو الشك في كون الشيء قيدا للمامور به فقد تقدم انه ايضا على
قسمين احدهما ان يكون منشأ القيد فعلا خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود
الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء بالنسبة الى الصلوة والآخر ان
يكون القيد متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالايمان بالنسبة الى الرقبة
اما القسم الاول فالكلام في مسائله الاربعة هو الكلام فيما تقدم فلا
حاجة الى الاعادة لرجوعه في الحقيقة الى الشك في الجزء لكون المجموع
المركب من الطهارة وسائر الافعال هو المامور به واما الثاني فالحق
اتحاد حكمه مع الاول ولكن قد يتخيل الفرق بينهما بكون الاول مجرى البرائة
دون الثاني نظرا الى كون الاول امرا مغايرا للمامور به في الوجود الخارجي
فيكون وجوبه زائدا على وجوب اصل الفعل المعلوم تعلق التكليف به

فيما اذا كان الشك
في القيد كالايمان ونحوه

فيكون من قبيل الاقل والاكثر ويصح نفي وجوب الزائد بمقتضى ادلة البرائة بخلاف
الثاني اذ ليس للقيد كالايمان وجود مغاير لوجود المطلق المقيد به كالرقبة
مثلا في الخارج فلا يتعلق به وجوب زائد على وجوب اصل الفعل فالمطلق
مع القيد شيء واحد كالرقبة المؤمنة وبدون هذا القيد شيء آخر مباين له كالرقبة
الكافرة فلو فرض كون الواجب في الواقع هو عتق الرقبة المؤمنة فاذا
اعتق الرقبة الكافرة يكون تاركا للمأمور به راسا وليس مثل السورة
بالنسبة الى الصلوة حتى يؤخذ بالقدر المعلوم ويعذر في ترك السورة
بسبب الجهل بها او لكنه توهم فاسد اذ لا فرق بين القسمين في الحقيقة
لان الوضوء ليس شرطا للصلوة قطعا وانما الشرط هو الطهارة المتحصلة فكما ان
الرقبة المؤمنة مباين للرقبة الكافرة فكذلك الصلوة حال الطهارة غير
الصلوة بدون الطهارة فكما ان الوضوء قد يجب لتحصيل الطهارة فكذا قد
يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة الى الايمان ان امكن وجدها غيرها فمقارنة
الصلوة لحال الطهارة وحصول الايمان في الرقبة سيان في كون كل
منهما متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي وفي لزوم الكلفة الزائدة من
جهتها فعلم بهذا ان كان المستفاد من مجموع ادلة البرائة عدم المؤاخذة
والعقاب على مطلق المجهول الذي كان بيانه من وظيفة الشارع ونفي
مطلق الضيق والكلفة الغير المعلوم فلا ينبغي الاشكال في جريان البرائة
في كلا القسمين بل الفرق بين اقسام القيود وافراد الضيق مستبعد جدا وغير
مناسب لمقام الامتنان كما لا يخفى على من له ادنى ذكاء وبصيرة وان لم يستفد

مقارنة الصلوة مع

من

من الادلة الا نفي التكليف المستقل الغير المعلوم بوجه من الوجوه وعدم
المؤاخذة على ترك المجهول الصرف فلا ينبغي الريب في عدم جريان البرائة
حينئذ في شيء من القسمين ولكن قد عرفت من تضاعيف ما تقدم ان الظاهر
من ادلة البرائة ولا سيما ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو المعنى الاول فالحق جريان
البرائة في كلا القسمين واما الشك ~~بين التعيين والتخيير~~ فيه او لكن العجب من
الفاضل قده حيث انه مع اختياره البرائة في المتباينين على ما عرفت فيما تقدم
اختار الحكم بالاشتغال في المطلق والمقيد ولا يظهر التوضيح بين كلاميه
لانه اختص بان يقال هنا هو جعل المقام من قبيل المتباينين فاذا كان الحكم
في المتباينين البرائة فهذا الذي هو حكم على حكم المتباينين فلعله عدول عما
اختاره في المتباينين او ان امره بالتامل في ذيل كلامه المذكور هنا اشارة
الى عدم كون ما ذكره هنا موافقا لما هو التحقيق عنده قده وكونه مبنيا على
مذهب القائلين بالاشتغال في المتباينين فغرضه مجرد بيان كون
المقام من قبيل المتباينين واقول الذي خطر ببالي القاصر في توجيه كلامه ان
كلامه هنا مبني على فرض ثبوت التكليف بالمجمل على اجماله كما يدل عليه قوله
هنا انا نعلم انا مكلفون باحدهما لا لاشتغال الذمة بالمجمل وقد صرح في المتباينين
بانه لو فرض ثبوت التكليف بالمجمل على اجماله المستلزم لاسقاط قصد التعيين
في الاطاعة لما كان مناص عن العمل بالاحتياط ثم اشار بالامر بالتامل هنا الى ما
ذكره هناك من عدم ثبوت هذا الفرض في الفقه والله اعلم بالصواب
واما الشك في التعيين والتخيير كما اذا وجب كفارة في رمضان وتردد الامر بين كونها

خصوص العتق متخيرا بين كونها احدى الخصال الثلث مخيرا بينها فهل يلحق
ذلك بالاقل والاكثر نظرا الى كونه نظير دوران الامر بين المطلق والمقيد بتقريب
ان وجوب مطلق الخصلة معلوم والتعيين غير معلوم فينفى بالاصل لتضمنه
ضيقا وكلفة بالنسبة الى الواحد المخير ولا يتوهم ان اصالة عدم وجوب الواحد
المعين معارض باصالة عدم وجوب الواحد المخير اذ ان التخيير ايضا قد يتحقق
فيه ضيق كما اذا تعذر الخصلة المحتملة للتعيين بان لم يتمكن من العتق في المثال
فعلى البناء على التعيين لا يجب عليه شيء واما بناء على التخيير فيتعين الاتيان باحد
الخصلتين الاخريين اما الاول فلان وجوب مطلق الخصلة اعني الواحد المردد
بين المعين والمخير فيه معلوم فلا يمكن اجراء الاصل فيه واما الثاني فلانه من
التوابع واللوازمات الغير الملحوظ في مثل المقام مع ان لنا ان نمنع تعين
الخصلتين بعد تعذر العتق اذا كان اثبات التخيير في العتق بمجرد اصل
البراءة اذ التفكيك بين لوازمات الاصول كثير في الفقه نظيرها اذا انفى الاذن
باصالة البراءة فلا نحكم بكونه مستطيعا يجب عليه الحج بناء على ان البراءة لا يثبت
بها الضيق او يلحق ذلك بالمتباينين من جهة عدم وجود قدر مشترك معلوم
بين الامرين حتى يؤخذ به وينفى الزائد بالاصل واما وجوب الخصلة فهو امر
اعتباري منتزع من الامرين لا يصلح لانحلال العلم الاجمالي الثابت في المقام فالحق
ان ذلك اشبه بالمتباينين من الاقل والاكثر فالاولى الحكم بالاحتياط في هذا
المقام تنبيه مما يتعلق بالكلام في الجزئية والشرطية ما عنونه بعض الاواخر
كصاحب العوائد وغيره من الشك في الركنية بعد ثبوت جزئية شيء قال
صاحب العوائد ان اثبات الركنية موقوف على ثبوت مقدمات اربعة

احدها

احدها كون الشيء المذكور موجبا للبطلان عند النقيصة عمدا الثاني كونه موجبا
للبطلان عند الترك سهوا الثالث كون زيادته مبطلا عمدا الرابع كون
زيادته مبطلا سهوا ومن اين اثبات جميع ذلك هذا ونقول ان تنقيح
هذا المقام يتوقف على الكلام في موارد الاول في بيان معنى الركن وان
هذا اللفظ هل هو من الموضوعات المستنبطة التي جعل موضوعا للحكم في
الكتاب والسنة حتى يحتاج الى البحث في تحقيق معناه ثم على فرض كونه كذلك
فهل هو مما ثبت فيه حقيقة شرعية بناء على القول بثبوتها في الفاظ العبادات
التي كانت من الماهيات المخترعة او ثبت فيه حقيقة متشرعية بناء على انكار
ثبوت الحقيقة الشرعية فيما ذكر او ثبت له حقيقة عند الفقهاء خاصة
فنقول لا يخفى على العارف باصطلاح القوم ان اللفظ اذا كان من قبيل
اسماء الموضوعات الكلية بحيث يكون الوظيفة في تحقيق معناه الرجوع
الى الامام ع فيسمى بالموضوع المستنبط في مقابل الموضوع الصرف الذي ليس
الوظيفة فيه الرجوع الى المجتهد بل الى الفحص عن الامور الخارجية كما اذا
حصل الشك بسبب الظلمة ان الشيء المحسوس كلب او غنم وعلى هذا فلا ريب
في ان لفظ الركن من الموضوعات المستنبطة ولكنه لما لم يوجد له ذكر في
ادلة الاحكام من الكتاب والسنة فلم يحتج الى تحقيق معناه ومن
ذلك يظهر سقوط الكلام فيه من حيث ثبوت الحقيقة الشرعية او المتشرعية
فيه لان ذلك فرع ثبوت استعماله في كلام الشارع فيحصل اختصاصه
باصطلاح الفقهاء او فرض اطلاقه عندهم على غير معناه اللغوي والعرفي

الاحكام
عج
المجتهد و
خ

كما هو ظاهر تعريف بعضهم له بانه ما يبطل العبادة بنقصه وزيادته عمدا وسهوا
لان معناه في اللغة والعرف عبارة عن الجزء الذي لا يتقوم الشيء بدونه
ولا اعتبار بالزيادة في العرف واللغة واما بناء على تعريف بعضهم له
بانه ما يبطل العبادة بنقصه عمدا او سهوا فيمكن ان يكون من باب استعمال
الكلي في بعض افراده المردد الثاني في تحقيق المقدمات الاربعة المتقدمة
اليها الاشارة اما الكلام في المقدمة الاولى فواضح اذ لا يتصور الجزئية
مع عدم كون تركه عمدا مخلا واما المقدمة الثانية فالكلام فيها يقع تارة
في مقتضى الاصول العملية وتارة في مقتضى الاصول اللفظية وينبغي ان يعلم
ان محل الكلام ليس ما علم كونه جزءا مطلقا يعني في حالتي الذكر والنسيان مثل
الركوع والسجود وكذا ما علم كونه من الاجزاء الذكرية بمعنى ان يعلم عدم كونه
جزءا في حق الناسي بل الكلام فيما اذا ثبت جزئية شيء للعبادة في
الجملة فنقول مقتضى الاصل العملي حينئذ هل هو كونه جزءا مطلقا حتى
بالنسبة الى الناسي حتى يحكم ببطلان العبادة بنقصه سهوا او اختصاصه
بالذاكر ولا يذهب عليك ان الكلام هنا ليس في دعوى جزئية الشيء
المذكور بسبب النسيان لان من الواضح ان الاصل عدم السقوط
وعدم كون النسيان مسقطا وكذا ليس الكلام في دعوى ثبوت
العفو عن الاعادة من الناسي وان لم يكن الجزء المذكور ساقطا عنه
بسبب النسيان اذ لا دليل عليه مع ان الاصل عدم ثبوت العفو عنه
وانما الكلام في عدم جزئيته في حق الناسي واقتضاء الاصل العملي

كونه من الا...
الواجبة

عند

عند عدم وجود الاصل اللفظي او مع قطع النظر عنه اختصاص جزئية الشيء
الشيء المذكور بالذاكر من اول الامر فيكون المأمور به في حق الناسي مختصرا
في الخالي عن الجزء المذكور ابتداء ثم ان الكلام هنا انما هو بناء على القول
بالبراءة في الشرائط والاجزاء اذ بناء على الاشتغال هناك فلا اشكال
في ترتب آثار الركنية هنا بمعنى الحكم بوجوب الاعادة على الناسي للزوم تحصيل
البراءة اليقينية اذا تمهد ذلك فنقول يمكن دعوى جريان البراءة هنا بالنسبة
الى الناسي اذ قد تقرر فيما تقدم ان اصل البراءة لا ينفي اصل الوجوب عند
الشك في وجوب الشيء فكذلك لا ينفي اطلاق الوجوب عند دوران الواجب
بين كونه واجبا مطلقا او مشروطا فيقتضي كونه واجبا مشروطا ولا يخفى ان
ما نحن فيه من هذا القبيل اذ المفروض حصول العلم بجزئية الشيء المفروض في
الجملة ووجوب اتيان الذاكر به ولكن دار الامر بين كونه واجبا مطلقا غير
مشروط بالذكر حتى يكون جزءا في حق الذاكر والناسي كليهما وبين كونه واجبا
مشروطا بالذكر حتى لا يكون جزءا في حق الناسي بل يكون جزئيته مختصة في حق
الذاكر وقد عرفت ان اصل البراءة يقتضي الثاني فيجب العمل بمقتضاه في مقام
الظاهر فان قلت ان كون الشيء جزءا بالنسبة الى الذاكر وغير جزء بالنسبة
الى الناسي غير صحيح اما اولا فلاستلزامه التصويب وهو باطل عند الامامية
واما ثانيا فلاستلزامه تعدد الماهيات الى ما لا يحصى وقد حكموا ببطلانه ايضا
قلت لا يلزم التصويب في امكان ما ذكر من اختصاص الجزئية بالذاكر دون الناسي

2
في مقام
الظاهر

في امكان جريان البرائة في الشك في الركنية

اما اولا فلوقوعه في الشريعة في موارد كثيرة وردت فيها الادلة كما في باب
الصلوة من قوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة وقوله في خصوص من نسي
بعض الاجزاء تمت صلوته ولا يعيد بحيث يظهر منها بل هو صريح الاخير كون
صلوته تامة وكون المأمور به في حقه منحصرا فيما اتاه لا ان ما اتى به وان
لم يكن صلوة تامة الا ان الشارع [illegible] عفى عن لزوم الاعادة ورخص في
بقائه تاركا للصلوة فدل على امكان الاختصاص المذكور لان الوقوع اخص من الامكان
واما ثانيا فلانه لا مانع عنه منه الا ما تخيله الخصم من الوجهين وهما لا يصلحان
للمنع اما الوجه الاول فلان التصويب المتفق على بطلانه انما هو في الاحكام
الواقعية بان لا يكون لله تعالى حكم واقعي اولي بل يكون تابعا لبعض الامور الخارجية
واما القول بالتصويب في الاحكام الثانوية فلم يقم دليل على بطلانه فضلا
عن لزوم التصويب في الماهيات كما فيما نحن فيه فلا وجه للمنع من هذه الجهة
واما الوجه الثاني فلان الثابت بطلانه انما هو تعدد الاوضاع كما في [illegible]
الف وضع مستقل في الصلوة مثلا واما تعدد الماهيات في الخارج مع اتحاد
الوضع بان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا نظير اسماء الاشارة فلم يثبت
بطلانه عندنا فلا يتغير الاشكال من هذه الجهة ايضا فان قلت انه لا بد في
صحة العبادة من وجود الامر ومن علم المكلف به حتى يقصد الامتثال به حين
العمل وهذا غير ممكن في حق الناسي لان توجه الامر اليه في حال النسيان
مستلزم لتكليف الغافل وهو قبيح اما بالنسبة الى الجزء المنسي فواضح واما
بالنسبة الى ما عداه فلانه غير ملتفت الى غفلته ونسيانه للجزء المذكور وكون

ما ياتيه

ما ياتيه خاليا عنه فلا يكفي علمه بهذا الامر قلت يظهر جوابه مما قدمناه اما اولا
فانا قد ذكرنا ان محل الكلام في دعوى كون المأمور به في حق الناسي هو
ما عدا الجزء المنسي من اول الامر ولا امتناع في توجه الامر به حين العمل
لعدم غفلته عنه ويكفي في علمه بهذا الامر في قصد الامتثال به علمه
الاجمالي دون قصد انه يفعل الصلوة للامر المتوجه اليه اجمالا لعدم وجوب
قصد الاجزاء تفصيلا اتفاقا ولا ريب في وقوع القصد المذكور من الناسي
لانه يقصد امتثال الامر المتوجه اليه لا الى غيره من المكلفين ولا يكون ملتفتا
الى الاجزاء فلا يدعو تكليفه بالالتفات الى غفلته ولا الى ما نسي المغفول
عنه حتى يلزم القبيح والحاصل انه لا يلزم في صحة تكليفه بما عدا الجزء المنسي
علمه بكونه ما عداه ولا قصده لامتثاله بعنوان كونه ما عداه لعدم الدليل على
شرطيتها واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكر في وجه المنع لثبت كون صحة صلوة
الناسي ممتنعا عقلا مطلقا اذ الحكم العقلي لا يقبل التخصيص وقد عرفت
فيما تقدم وقوعه في بعض الموارد كما في باب الصلوة الثابت بتصريح
الشارع بتمامية صلوة الناسي لبعض اجزاء الصلوة ودعوى حملها على عفو
الشارع عن الاعادة مع كون صلوته ناقصة وغير مطابقة للامر اصلا
لعدم وجود امر في حقه كما هو مفروض الخصم فمع كونه خلاف ظاهر
تلك الادلة وخلاف ما فهمه الاصحاب منها في تلك الموارد بعيد
في نفسه اذ الشارع لم يرخص في ترك الصلوة حتى في حال المرض والخوف
فكيف يجوزه بمجرد عروض النسيان بل قد يستدل على عدم الركنية بها

ان الاصل عدم

فاستدل به على عدم الركنية بغير اصل البراءة

بوجود آخر غير اصل البراءة فمنها قاعدة اقتضاء الامر للاجزاء فاذا كان ما اتى به الناسي
مجزيا فلا وجه لايجاب الاعادة عليه واجيب عنه بان هذه القاعدة انما هي بعد
فرض وجود امر شرعي بما اتى به المكلف والخصم يدعي امتناعه في حق الناسي ولا يتوهم
وجود امر عقلي في المقام نظرا الى استقلال العقل بان الواجب في حق الناسي
هو هذا الاتي به فيكون من باب اتيان المامور به بالامر العقلي لان العقل انما
يحكم بانتفاء الامر بالمنسي لقبح تكليف الغافل ولا يحكم بثبوت الامر بما عداه من
الاجزاء ومنها التمسك باستصحاب الصحة بتقرير ان الجزء الاول كالتكبير مثلا
في الصلوة اذا وقع صحيحا لعدم طرو نسيان وغفلة حين الاتيان به فكلما
حصل الشك في بطلان الصلوة بسبب نسيان شيء من الاجزاء المتاخرة نرجع
الى استصحاب الصحة المتيقنة في السابق فتثبت صحة الصلوة بذلك والجواب
عنه ان معنى صحة الجزء وقوعه على وجه لو فرض انضمام سائر الاجزاء المتاخرة
اليه جامعة للشرائط وخالية عن الموانع صارت الصلوة صحيحة ولا شك فيها
خللا من جهة الجزء المذكور وهذا الوصف لا يمكن زواله بعد وقوع الجزء كذلك ولو
فرض القطع ببطلان الصلوة من جهة سائر الاجزاء وليس قابلا للشك بعد
تحققه فلا حاجة في اثباته الى الاستصحاب ولا ينفع احراز صحة الجزء المذكور
بالمعنى المذكور في الحكم بصحة سائر الاجزاء كما لا يخفى ومنها ان الغالب كون
الجزئية وكذا الشرطية والمانعية مستفادة من الاوامر والنواهي كقوله تعالى
اقرؤوا ما تيسر من القرآن واركعوا مع الراكعين الى غير ذلك ولا ريب
في انتفاء الامر والنهي مع النسيان فتنتفي الجزئية وتاليها ايضا لعدم صحة بقاء
المنتزع بعد زوال المنتزع منه وانتفاء منشأه ولذا حكموا باختصاص

الشرائط

الشرائط والموانع المنتزعة من التكليف بحال الذكر كما في لبس الحرير ونحوه واجاب
عنه الشيخ قده بان التكليف الامر المنتزع منه الجزئية ان كان امرا نفسيا وتكليفا
مستقلا ولو على سبيل الفرض فلا اشكال في الاختصاص بحال الذكر وزوال الجزئية
بزوال التكليف بسبب الغفلة كما في الشروط ولكن الكلام ليس في التكليف المستقل
اذ هو لا يدل على الجزئية بل لا يمكن اجتماع الاستفادة المفيدين اعني الواجب النفسي
والغيري من الامر فينحصر الكلام في المقام في التكليف الغيري والاوامر
التي كانت لمحض الارشاد الى الاجزاء فاذا استفيد منها الجزئية فلا يلزم
من زوال الامر الارشادي المذكور مع الغفلة زوال الجزئية ايضا لان الجزئية
لم تكن مستنبطة من الامر المذكور بل الامر كان مستنبطا عن ثبوت الجزئية في الواقع
وفي هذا الجواب نظر من وجهين الاول ان ذكر التكليف النفسي هنا غير مناسب
اذ لا يقع محل كلام الخصم لعدم استفادة الجزئية من الامر فهو على توهم الامر
من الواجب النفسي او الاعم منه لضرورة عدم امكان استفادة ذلك منه
وانما كلامه في الاوامر الغيرية المتعلقة بالاجزاء الثاني ان مجرد استفادة
الجزئية من التكليف الغيري لا يكفي في الجواب لان الكلام انما هو في دلالة
الامر الغيري على الجزئية المطلقة او على عدم دلالته الا على الجزئية بالنسبة الى
الذاكر خاصة فللمستدل ان يدعي ظهور الامر في الثاني لان اصل حقيقة الامر
انما هو الوجوب النفسي المختص بغير الغافل فاذا فرض صرفه عنه لكونه
للارشاد الى الجزئية فاقرب المجازات الى الحقيقة المذكورة كونه ارشادا
الى الجزئية في حق من يصح توجه الخطاب اليه فالحاصل ان ظاهر الخطاب
هو اختصاص متعلقه بالذاكر الملتفت ولا يتوهم منافاة ذلك

لا هو المحقق من كون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية دون العلمية لان
المراد من المعنى الواقعي لكل لفظ انما هو الموضوع له لا الا ان اللفظ في الواقع
فالمعنى الواقعي للفظ العبد مثلا انما هو المقصود والا ذكر فمن المعلوم عدم جريان
النزاع المذكور فيما اذا قال الشارع ان الشرط الفلاني او الجزء الفلاني
شرط عمدا او جزء ذكري فكل المستدل بنا على كون المعنى الواقعي للامر هو الاختصاص
بالذاكر بخلاف ان يقول الشارع هذا جزء او شرط فان اطلاقهما ينزل على ارادة
الجزء والشرط الواقعيين ثم بعد التنزل عن دعوى الظهور فيما ذكرنا فلا ريب
في ان القدر المتيقن من دلالة الامر الغيري انما هو الجزئية بهذا المقدار
اعني الجزئية بالنسبة الى الذاكر فلا يبقى على تقييد المطلقات كما في الكل كالامر
بالصلاة مثلا دليل بالنسبة الى القدر الزائد المشكوك اعني بالنسبة الى الناسي
ومنها دعوى الاصل الثانوي في كلما ياتي به الناسي من العبادات خاليا عن الجزء
والشرط الثابت بقوله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان بناء على ان المرفوع
هو جميع الاثار المترتبة على الشيء لا حديث الرفع فان ترك الجزء يترتب
عليه بطلان العبادة ووجوب الاعادة وحاصله ان جزئية السورة مثلا ترتفع
حال النسيان واجاب عنه الشيخ قده بان المقدر في هذا الحديث اما خصوص
المؤاخذة او الاثار الشرعية المترتبة على الشيء بلا واسطة او الاعم من
الاثار القهرية ايضا اعني الاثار العقلية والعادية او الاثار الشرعية خاصة
ولكن اعم من ان يكون ترتبها بلا واسطة او معها فهذه اربعة احتمالات في
الحديث لا اشكال في عدم تمامية الاستدلال بناء على الاول لان عدم

المعنى ٢

المتعلقة ٢

العقاب

العقاب على نسيان الجزء لا يستلزم ارتفاع جزئية التي هي من قبيل الحكم
الوضعي ولا عدم العقاب على ترك الاعادة لكونها مترتبة على الامر الاول لا
على نسيان الجزء وكذا الدلالة فيه بناء على الاحتمال الثاني لان جزئية الجزء
كلية الكل وفساد العبادة بترك الجزء ليس من الاثار الشرعية المجعولة بل هي
من الاثار العقلية القهرية ولا ريب في فساد الاحتمال الثالث لان
رفع الاثار القهرية غير ممكن اولا وخارج عن وظيفة الشارع ثانيا مثل الا يجبر
بانتفاء الاسكار من الخمر مع شربه نسيانا فلا يصح حمل كلامه على ارادة رفعها
او ما يشملها وكذا الاحتمال الرابع لان الاثر الشرعي اذا كان مرتبا على الواسطة
هي من الاثار القهرية لا على نفس الشيء فيكون ارتفاعه مترتبا على ارتفاع
الواسطة التي هي من الاثار القهرية بسبب النسيان حتى يرتفع ما يترتب عليها من
الاثر الشرعي كان تعلق ما نحن فيه ان نسيان الجزء يترتب عليه ترك الكل
وترك الكل يترتب عليه بقاء الامر الاول وبقاء الامر الاول يترتب عليه
حكم الشارع بوجوب الاعادة فاذا حكم الشارع بارتفاع اثر النسيان فحكمه
بانتفاء ترك الكل ويلزم على انتفائه انتفاء بقاء الامر الاول ويلزم
من انتفائه انتفاء حكم الشارع بوجوب الاعادة فاذ قد عرفت عدم دلالة
الحديث على ارتفاع الاثار القهرية فلا يثبت ارتفاع لوازمها الشرعية ايضا لانها
ليست من اثار الشيء وانما هي من اثار الواسطة القهرية والمفروض بقاؤها وعدم
ارتفاعها هذا ملخص ما ذكره الشيخ في الجواب ويرد عليه انه يمكن تمامية الاستدلال
بوجهين احدهما بناء على الوجه الاول اعني جعل المقدر في الحديث خصوص

والمركب ٢

في الكلام في حديث الرفع من حيث الدلالة على عدم الركنية

المؤاخذة ولكن بمعنى عدم العقاب على نفس المنسي لا جعله منشأ للعقاب
كما هو المناسب لمقام الامتنان على ما قررناه فيما تقدم فاذا ثبت نفي الشارع للعقاب
المترتب على نفس ترك الجزء وعدم جعل ترك الجزء منشأ للعقاب على
ترك الكل اذ العقاب المترتب على ترك الكل لا منشأ له الا ترك الجزء نسيانا
وفرضنا ان الناسي لم يعد الصلوة مرات فلا يثبت عقاب عليه وحينئذ
فلا بد اما ان الشارع قد رخص في ترك الصلوة في حقه بمجرد نسيان شيء من
الاجزاء فيكون معنى رفعه للعقاب على الوجه المذكور عفوه عن الاعادة او
نقول بان يكون ما اتى به هو المأمور به في حقه ويكون صلوته تامة فيكون معنى
عدم العقاب على الجزء المنسي وعدم جعله منشأ للعقاب هو عدم كونه
جزءا في حق الناسي على ما عرفت من دعوى تعدد الماهية ولما كان الاحتمال
الاول مع بعده في الغاية خلاف ما يظهر من بنائهم في سائر الموارد التي
صرح الشارع بعدم الاعادة مع نسيان بعض الاجزاء في الصلوة وحملهم
على تامية الصلوة هناك تعين الاحتمال الثاني وهو المطلوب ولا يخفى ان
هذا يتم بعد ما انتهض في السابق من امكان تعلق الامر بالاتي به الناسي
وعدم استحالة مطلوبية ما عدا الجزء المنسي منه حين النسيان فلا يرد ما توهم
من ان رفع العقاب لا يدل على كون الباقي مأمورا به لامتناع توجه التكليف
اليه لكونه من قبيل تكليف الغافل واما الوجه الثاني فهو انه يحتمل في الحديث
احتمال خامس يتم به الاستدلال وهو ان يكون المراد من رفع الجزء المنسي
عدم ارادة الاتيان به في ضمن المركب حين النسيان ورفع مطلوبيته مع طلب

نقول بان صح

الباقي

الباقي وان شئت فيكون الاول منه انتفاء جزئية الشيء المذكور في حق الناسي وان
شئت قلت ان عدم مطلوبية الجزء المنسي ثابت بهذا الحديث ومطلوبية الباقي ثابت
باطلاق الاوامر المتعلقة بالعبادة ويكون الحاصل من مجموع الامرين اعني عدم
ارادة الجزء المنسي وارادة الباقي عدم جزئيته بالنسبة الى الناسي فلو فرضنا عدم
كون هذا المعنى واضحا في الاثار الشرعية فليس هو مما لا يصح حمل كلام الشارع
على بيانه كما انه لو صرح المولى بعد الامر بمركب ذي اجزاء ان كل ما نسيته
من الاجزاء فما اريده منك واقبل الباقي فلا يتصور فيه قبح او ارتكاب لبيان
الامر الخارج عن وظيفته كما لا يخفى ولكن يشكل ذلك من جهة ان لازم حمل
الحديث على هذا المعنى والعمل به في موارده في الفقه يستلزم تاسيس فقه
جديد بمعنى حصول العلم الاجمالي بمخالفة جملة منها للاقتضاء المعنى المذكور
صحة جميع الافعال حتى المعاملات ايضا عند نسيان بعض اجزائها فلو ذكر
نصف العقد ونسي الباقي او غسل مرة واحدة ونسي الاخرى فيما لزم فيه
الغسلتان يلزم انعقاد البيع وحصول الطهارة وهكذا في سائر الموارد
وسيجيء دفع الاشكال بما اعترف الشيخ قدس سره في امثال هذا الحديث مما يلزم من
العمل به العلم الاجمالي المذكور كقاعدة نفي الضرر وادلة القرعة وغيرهما من انه
لا يجوز بمجرد ذلك رفع اليد عن الدليل بعد فرض اعتباره سندا ودلالة
وخلوه عن المعارض بل غاية الامر انه يجب ان نستمد في الاخذ به بعمل
جماعة به في المورد المذكور حتى يحصل التخلص عن تحقق العلم الاجمالي المذكور
هذا وقد ذكرنا في محله انه يكفي في ذلك عمل احد من الاساطين ايضا اذ لو

المذكور صح

في محل من الموارد صح

في بيان القاعدة الثانوية في عدم الاعادة على الناسي في الصلاة

حصل احد فساده موافقا لفساد العلاقة مثلا فلا يحصل له العلم الاجمالي بالمخالفة اذ ليس لنا علم اجمالي بمخالفة جملة من فتاوى العلامة للواقع مع كون المعتبر في العلم الاجمالي المذكور هو العلم بالمخالفة في اكثر من مورد واحد او موردين والا فلا نضر وجوده في تمام الفقه لكونه حينئذ من قبيل الشبهة الغير المحصورة بل الغالب حصوله للمفتي بالنسبة الى تمام الفقه في مورد او موردين ومنها القاعدة الثانوية الثابتة في الصلاة بالادلة الواردة كقوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله في مرسلة سفيان يسجد سجدتي السهو في كل زيادة ونقيصة فان مقتضاها عدم وجوب شيء آخر غير سجدتي السهو بسبب نقص الجزء ولا تقييد ايجاب سجدتي السهو فيه لان مطلوبنا مجرد اثبات عدم وجوب الاعادة بسبب النقص واما وجوب السجدتين فهو تكليف آخر بعد صحة الصلاة ومثل قوله في ضمن نسي الجهر والفاتحة أليس قد اتممت الركوع والسجود فدل على ان المعتبر في سقوط الاعادة هو تمامية الركوع والسجود بل كون حقيقة الصلاة عبارة عنهما وغير ذلك من الاخبار وقد اعترف الشيخ ره بتمامية هذه القاعدة الثانوية في خصوص الصلاة بسبب تلك الادلة وقد عرفت فيما تقدم ان هذا الاجماع مع ما ادعاه من استحالة وجود امر يتعلق باتيان الناسي لكونه من باب تكليف الغافل مجرد دعوى لا دليل في بعض الموارد لا ينفع الاستحالة المذكورة ومن المقرر ان الحكم العقلي لا يقبل التخصيص الا ان يلتزم هنا بعدم كون ما اتاه الناسي صلاة بعدم الامر به الا ان هذه الادلة قد دلت على العفو عن الاعادة والترخيص في ترك الصلاة وقد عرفت مما تقدم مرارا ان ذلك بعيد

جدا وخلاف ما يظهر من تلك الادلة سيما قوله أليس قد اتممت الركوع والسجود حيث انه في معنى تعليل تامية الصلاة مع نسيان الفاتحة مع التصريح بذلك في قوله تمت صلاته ولا يبعد مضافا الى كونه خلاف ما يظهر من الشيخ ايضا حيث انه لم يذكر هذا الاحتمال في الجواب عما اورده في ان قلت الاول بحيث ظهر منه تسليم كون مدلول تلك الادلة هو تامية صلاة الناسي كما كان مصرحا بكلام المستدل فالاولى الاستشكال في تلك الادلة عن صحة ما ذكرناه من امكان مطلوبية الباقي من الناسي وفساد ما استدل به على امتناعه فتدبر جيدا وقد تبين مما ذكرناه في الجزء حكم الشرط ايضا بمعنى انه اذا حصل العلم بشرطية شيء في الجملة فهل الاصل كونه شرطا ذكريا او شرطا مطلقا وقد عرفت ان الحق كون الاصل الاولي والثانوي هو التخصيص بالذاكر فلا حاجة الى اعادة الذكر اما المقدمة الثانية اعني زيادة الجزء عمدا او سهوا فتوضيحه على وجوه ثلثة احدها ان يقصد كون الزائد جزءا مستقلا كان يعتقد شرعا او تشريعا كون الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود الثاني ان يقصد منه كونه بدلا عما اتى به اولا بعد رفع اليد عنه اما من جهة اعتقاد عدم وقوع الاول على وجهه او لغرض آخر دنيوي كالافضلية او دنيوي كالاستعجال او تركها كما لو قرأ سورة ثم بدا له في الاثناء او بعد الفراغ وقرأ سورة اخرى الثالث ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا كما اذا اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد هذا ولا بد قبل الشروع في تحقيق المسألة من بيان امرين الاول ان لفظ الزيادة من الموضوعات المستنبطة لعدم ذكره في النصوص فلا بد في تحقيق الكلام من صدق اسم زيادة الجزء عرفا وهو موقوف على امرين احدهما ان يكون الزائد مجانسا لاجزاء العبادة في الخارج فلو قرأ في اثناء

شرا او الاكل لقمة ولو بقصد كون احد الفعلين من اجزاء الصلوة فلا يصدق
انه زاد في صلوته والآخر قصد الجزئية فلو اتى بصورة الاجزاء لا بقصد
الجزئية كما لو سجد للعزيمة او للشكر في اثناء الصلوة لا يصدق ايضا انه
زاد في صلوته فهذان القسمان اعني زيادة الغير المجانس والزيادة
بغير قصد الجزئية خارجان عن محل الكلام لان الكلام انما هو في زيادة
الجزء ومن هنا ظهر ان لو يخرج ايضا الصورة الاولى من الصور المتقدمة
اعني الزيادة بقصد التشريع عن محل النزاع في الحقيقة لعدم القصد حينئذ
الى كون ما ياتي به من الزيادة من اجزاء المركب الذي امر به الشارع
بل انما يقصد كونه جزءا لما شرعه من عند نفسه وادخله في الاجزاء الواجبة
في شرعه لنفسه كما انه لا يخفى الريب في بطلان العبادة حينئذ من جهة عدم
القصد الى امتثال ما امر به الشارع من المجموع المركب اما من اول الامر
اذا كان قاصدا للتشريع من اول الامر او في اثناء العبادة فلا يصح
النية على التقديرين الثاني انه لو علم اشتراط عدم التعدد في الجزء فيكون
خارجا عن موضوع هذه المسئلة لعدم تحقق الزيادة فيه حينئذ بل يكون داخلا
في مسئلة النقيصة لان الجزء الفاقد للشرط بمنزلة تركه راسا وكذا لو علم اعتبار
الجزء لا بشرط الوحدة والتعدد فلا يدخل في محل الكلام لعدم الاشكال في
عدم الفساد بتعدده كما في اذكار الركوع والسجود فيتخصص محل الكلام
فيما لو علم كونه جزءا في الجملة ولم يعلم كونه من قبيل الاول عند الشارع حتى
يبطل الصلوة العبادة بتعدده او من قبيل الثاني حتى يصح العبادة معه

هذا فنقول قد عرفت انه لا اشكال في بطلان العبادة في صورة قصد التشريع
من الصورة الاولى ولكن مقتضى ما ذكرناه في تقرير محل النزاع هو لزوم ان يفرض
كون ما ياتي به في هذه الصورة ايضا من الاجزاء المشكوك كونها مما اعتبر بشرط
الوحدة او كونها مما اخذ لا بشرط فيكون تحقق التشريع من جهة ادخاله في الشرع
ما لم يعلم كونه منه وافتراءه على الشارع مع الشك في كونه من الشارع فيكون بطلان
العبادة من جهة عدم صحة نية القربة معه حيث قصد امتثال ما ليس بمامور به
في نظره فما هو مامور به في نظره ليس لم يقصد الامتثال به وما قصد الامتثال به
فهو ليس مامورا به في نظره والا فلو فرض كون ما قصد التشريع به مما اخذ
بشرط الوحدة فقد عرفت ان وجه البطلان فيه هو يكون من جهة النقيصة
فيكون خارجا عما نحن فيه ولو كان مما اخذ لا بشرط فلا يتصور التشريع في اتيانه
الا مع فرض عدم علمه بذلك او اعتقاده كونه مما اعتبر بشرط الوحدة فعلى
الاول يكون من قبيل المشكوك وعلى الثاني يكون مثل الاول في نظره مع
امكان المناقشة في بطلان العبادة حينئذ وان اثم بقصد التشريع من جهة
عدم وقوع الخلل في عبادته من الزيادة والنقصان الا ان يدعى
وقوع الخلل في القربة بمجرد قصد التشريع وكيف كان فالقسم الاول
من الصورة الاولى اعني القصد الى كون الزائد جزءا مستقلا من جهة اعتقاد
كونه شرعا كذلك مثل الصورة الثانية في الحكم اعني ما لو اعتقد كون الواجب
في الركوع مثلا هو الجنس الصادق على الواحد والمتعدد واعتقد كونه ماخوذا
لا بشرط الشيء ايضا فالظاهر من عبارة الشيخ ره من الفرق بين القائلين بالحكم
بالبطلان في الاول وجعله مثل التشريع في الحكم والحكم بالصحة في الثاني وجعله

كالصورة الثالثة في الحكم لا يظهر له وجه اصلا هذا واما الصورتين الاخريين
وكذا القسم الاول من الصورة الاولى فالحكم فيها مبني على البراءة والاشتغال
في الشك في الشرطية لكون الشك في بطلان العبادة في الصورتين فيها
ناشيا من الشك في مانعية الزيادة فيرجع الى الشك في شرطية عدمها
واذ قد عرفت فيما تقدم في مسئلة الشك في الشرطية ان المختار فيها البراءة
فيكون مقتضاها هو الصحة فيما نحن فيه هذا هو مقتضى الاصل العملي ولكن قد يستدل على
الحكم في المقام بوجه آخر اما على البطلان فبما احتج به في المعتبر من ان الزيادة
تغيير لهيئة العبادة الموظفة فيكون مبطلة واجاب عنه الشيخ في الرسائل بان
المراد ان كان هو تغيير الهيئة المعتبرة شرعا في العبادة المذكورة كالصلوة
مثلا فالصغرى ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة شرعا
اول الكلام وان اريد تغيير الهيئة المعهودة المتعارفة بين المتشرعة
فالكبرى ممنوعة لعدم الدليل على كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا للصلوة هذا
ولعل نظر المستدل في ذلك الى التمسك بقاعدة الاشتغال وغرضه بيان
كون الزيادة منشاء للشك في حصول البراءة بالمجموع لتغير الهيئة الموجبة
للتيقن بالبراءة واما ما استدل به على الصحة فامران احدهما ما تقدم
في المسئلة السابقة من استصحاب الصحة بتقريب ان الاجزاء الواقعة
قبل اتيان الزيادة كانت صحيحة وبعد حصول الشك في بقاء الصحة بعد الزيادة
فيستصحب صحة الاجزاء السابقة ويثبت صحة الباقي بالملازمة اذ لا يتصور قبول
نصف الصلوة مثلا دون نصفها الآخر في الشريعة ورده الشيخ في الرسائل بانه لا مجال
للاستصحاب في المقام لان المراد ان كان هو استصحاب صحة الاجزاء
السابقة فصحتها متيقنة حتى مع القطع بوجود المانع ايضا ولكن لا يجدي

في صحة المجموع اما وجود اليقين ببقاء صحة الاجزاء السابقة فلان الصحة
اما عبارة عن مطابقة الامر او ترتب الاثر والمراد من ترتب الاثر في الجزء
وقوعه بحيث لو انضم اليه تمام ما يعتبر في الصلوة لعبادة تحصل الكل وكل من
هذين المعنيين مما لا يقبلان الزوال بعد تحققهما لان الجزء اذا وقع مطابقا
للامر المتعلق به لا يمكن ان ينقلب عما وقع عليه فكذا اذا وقع على وجه لو
انضم اليه تمام ما يعتبر في الصلوة لكل يحصل الكل فهذه الصفة الثابتة لا تزول
عنه ولو حصل المانع القطعي لصدق القضية الشرطية مع انتفاء الشرط فعلا
فعلى هذا فلا يتحقق الشك في بقاء صحة الاجزاء السابقة فلا يثبت موضوع
الاستصحاب لكون الشك ماخوذا فيه واما عدم الجدوى للقطع ببقاء صحة
الاجزاء السابقة في اثبات صحة الكل لانتفاء الملازمة بينهما لما عرفت من
اجتماعه مع القطع بتحقق المانع ايضا فضلا عن الشك فيه ومن هنا ظهر
سقوط ما توهمه بعضهم في رد الاستدلال باستصحاب الصحة بكونه من قبيل
الاصل المثبت بناء على ان ما يترتب على استصحاب صحة الاجزاء السابقة
اولا هو عدم مانعية الزائد او صحة بقية الاجزاء ثم يترتب على هذه الامور
العقلية عدم وجوب الاعادة ووجه سقوط ذلك ما عرفت من انتفاء
موضوع الاستصحاب هنا اولا لانتفاء الشك وانتفاء الملازمة بين صحة
الاجزاء السابقة وبين الامرين ثانيا فلا يترتب عليها عدم مانعية الزائد
ولا صحة بقية الاجزاء اصلا حتى يكون من قبيل الاصل المثبت فان قلت
فما ذكرت من عدم عروض الفساد والبطلان للاجزاء السابقة دائما حتى
مع القطع بوقوع المانع بعدها ينافي ما هو الشايع في الشرع من القواطع

في تضعيف التمسك بالتعاب الصحة
في زيادة الجزء

من اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة بتلك
ان مرادهم من بطلان الاجزاء المذكورة انسلاخها عن تمام الباقي اليها لوجود
الفاصل والحائل بينها فلا يعتد بها في حصول الكل ومع ذلك فالصفة الثابتة
باقية ايضا لانه يصدق انه لو فرض زوال المانع لانضمام تمام ما بقي الى هذه الاجزاء
لحصل الكل فلا منافاة فيما ذكرنا بالنسبة الى ما ارادوه من النقض والبطلان بهذا
ولكن يمكن جريان الاستصحاب هنا بالنسبة الى الهيئة الاتصالية الحاصلة
في الصلاة المستفادة من حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه قاطعا وناقضا
للصلاة فان ذلك يكشف عن وجود هيئة اتصالية لاجزاء الصلاة في
نظر الشارع قابلة للارتفاع ببعض الاشياء دون بعض وهذا المعنى شيء
زائد على صحة الاجزاء التي قد عرفت عدم كونها قابلة للزوال حتى يحصل
الشك في بقائه فاذا حصل اليقين بها قبل عروض القاطع ثم يقع
كالتخلل الحدث في الاثناء
الهيئة الاتصالية المذكورة يقينا واذا شك في عروض القاطع او
في قاطعية العارض يبني على بقاء الهيئة الاتصالية المذكورة
بالاستصحاب فيترتب عليه جواز اتمام الصلاة وعدم وجوب الاعادة
لا يقال المراد من الهيئة الاتصالية ان كان ما بين الاجزاء السابقة بعضها
مع بعض فهو باق لا ينفع وان كان ما بين الاجزاء السابقة وبين
الاجزاء الآتية فلا يقين بوجودها سابقا حتى يشك في اصل وجودها وعدمها
لانا نقول انا نستصحب قابلية الاجزاء السابقة لانضمام الباقي اليها
وصيرورتها اجزاء فعلية ولا ريب في ان ثبوت هذه القابلية فيها كانت
متيقنة قبل عروض هذا الشيء المشكوك القاطعية فان قلت فعلى هذا
فيكون

فيكون من قبيل الاصول المثبتة لانه يثبت قابلية الاجزاء السابقة للالحاق
بالاستصحاب ويترتب عليها عدم قاطعية الطاري ويثبت الاتصال
فعلا بين الاجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة فيترتب على ذلك عدم
وجوب الاعادة وصحة الصلاة فيكون لثبوت الاثر الشرعي بالواسطة الغير
الشرعية ومن المقرر عدم التعويل على الاصول المثبتة قلنا لو بنى على التدقيق
في جريانه لمنع جريان الاستصحاب فلا يبعد منع جريان الاستصحاب فيما نحن فيه
من جهة ما ذكرته ولكن التحقيق المستفاد من تتبع موارد الاستصحاب عندهم
عدم بنائه على التدقيق وكون بنائه على نظر العرف كما في استصحاب الكرية
حيث ان الموضوع فيه وهو المقدار الموجود قبل الشك غير باق في حال
الشك عند التدقيق ولكن العرف يفرض الكرية بمنزلة الشيء الخارجي
الموجود في الاناء فيحكم ببقائه عند الشك في زواله وكما في استصحاب
الزمان والزمانيات مع كونها تدريجي الحصول بحيث يوجد الجزء اللاحق بعد
انعدام الجزء السابق فاذا شك في بقاء النهار فلا ريب في ان الاجزاء
التي حصل اليقين بكونها من النهار قد زالت والزمان الحاضر وما يأتي
بعده مشكوك كونها من النهار فلا يصح الاستصحاب بناء على الدقة ولكن العرف
يفرض مجموع النهار بمنزلة خيط واحد ممتد بمقدار معين معلوم يرونه
من مقابل النظر فاذا شك في انتهاء الخيط المذكور فيبني على عدمه فكذا فيما
نحن فيه بحيث يدعي ان المقصود والاصل من القطع وعدم القطع انما كان
هو لزوم الاستئناف للاجزاء السابقة وعدمه فكانه يترتب على الحكم بقابليتها
للالحاق الحكم بعدم وجوب الاستئناف بلا واسطة فيخرج عن الاصل

في الإشكالات الواردة على كلام الشيخ قده في الزيادة العمدية

المنبئة الغير المعتبرة ولكن هذا الكلام إنما هو مختص بالشك في القاطع وأما الشك
مثل ما نحن فيه فلا يجري فيه ذلك لأن استصحاب الصحة عند الشك
في المانع قد عرفت حاله وأما استصحاب الهيئة الاتصالية المذكورة أو
قابلية الانضمام فعدم جريانه حينئذ من جهة أن الشك في المانعية ليس
منشأ الشك في ارتفاع الهيئة الاتصالية المذكورة أو ارتفاع القابلية
المذكورة حتى يدفع باستصحابها بل الشك في المانعية راجع إلى الشك
في شرطية عدم الشيء الطارئ في العبادة فيكون موجبا للشك في فقدان
شرط من شروط العبادة وهذا لا ينفع فيه إثبات بقاء الهيئة الاتصالية
في الأجزاء أو إثبات بقاء قابلية الأجزاء السابقة للانضمام الباقي
إليه مع جميع ما يعتبر فيه كما لا ينفع إثبات صحة الأجزاء السابقة في
ذلك والفرق بين القاطع والمانع أن المانع يمنع المقتضي عن اقتضائه
وحصول أثره والقاطع يقطع أثره بعد حصوله وتحققه مثل أن
وجود الرطوبة في الفتيلة مانع عن حصول الضوء في الخارج وأما إذا
اشتعلت فالريح الشديد قاطع لضوئه الحاصل ويتفرع على هذا أن
القاطع لا يتصور في أول العمل وأما المانع إذا كان في الأثناء فيمكن
أن يقال إن له حينئذ جهتان أحدهما جهة المانعية بالنسبة إلى الأجزاء
الآتية والأخرى القاطعية بالنسبة إلى الهيئة الاتصالية الحاصلة
في الأجزاء السابقة ثم إن في كلام الشيخ قده المذكور في رسالته في هذه المسألة
إشكالا في موارد أحدها ما ذكره في تقريب محل النزاع من أن الجزء الذي علم

اشتراط

اشتراط عدم الزيادة فيه فهو خارج عن محل الكلام في هذه المسألة لعدم تحقق الزيادة
معه بل هو موجب لاختلال العبادة من حيث النقيصة لأنه فاقد الشرط كالترك
ففيه منع عدم تحقق الزيادة حينئذ لأنه إذا أتى بركوعين مثلا والمفروض
عدم احتساب شيء من الركوعين جزء الصلاة ونقصان جزء من صلاته فلا
يكون ما أتى به من الركوعين كليهما إلا زيادة في الصلاة فتكون صلاته محللة
للنقيصة والزيادة معا نظير من ترك السورة وقرأ الفاتحة مرتين فقد ثبت
تحقق الزيادة في هذه الصورة أيضا ويظهر الثمرة فيما لو ثبت دليل على
عدم بطلان الصلاة من جهة النقيصة مثل قوله لا تعاد الصلاة إلا من
خمسة بناء على تخصيصه بالنقيصة وكون تقديره لا تعاد الصلاة من نقيصة
إلا من خمسة أي من نقصان خمسة فيقع الكلام حينئذ في بطلان الصلاة
من جهة الزيادة وعدمه فيدخل في محل النزاع فلا وجه لإخراجه عن موضوع
المسألة وأقول يمكن الجواب عن ذلك بأن العنوان في تلك المسألة لما كان
هو الزيادة العمدية فإذا فرض الإتيان جزءا أخذ بشرط عدم الزيادة
عمدا صار موجبا للنقيصة عمدا لحصول الزيادة كذلك وقد تقدم أنه لا يتصور
الجزئية مع عدم كون النقيصة عمدا موجبا للبطلان بل البطلان معها ضروري جدا
ومع هذا فكيف يتصور فرض ورود الدليل على عدم بطلان الصلاة من جهة
النقيصة حتى يقع الكلام في الخلل من حيث الزيادة وأما ما تقدم من قوله لا تعاد
الصلاة الخ فإنما هو في النقيصة الغير العمدية فلا وجه للإشكال في كلام الشيخ
من هذه الجهة المورد الثاني ما أشرنا إليه فيما تقدم وتوضيحه أن ما ظهر من الشيخ قده

نه رد ما ذكره الشيخ ره من الفرق بين الجزء المستقل وعرضية الزيادة

اما اولا ح

من الفرق بين اعتقاد الجزء المستقل واعتقاد الجنس لا وجه له يصح بوجه
من الوجوه الثلاثة كما يتصور الرجحان في الاول اعني اعتقاد الشرعية بجزء المستقل شرعا
اشتباها او اعتقاده تشريعا فكذا يتصور في الثاني لجواز اعتقاد كون الواجب
هو الجنس شرعا اشتباها او اعتقاد ذلك تشريعا فلا وجه لتخصيصه فرض التشريع
بالجزء المستقل واما ثانيا فلان اللازم اتحاد حكم صورتي الاشتباه من وجهها
مبتنيا على مسئلة عبادة الجاهل سواء كان الاشتباه في اعتقاد الجزء المستقل
او في اعتقاد الجنس لان ذلك لا يوجب الافتراق في الحكم كما انه
لا بد يلزم اتحاد حكم صورتي التشريعين والبطلان فيهما سواء كان التشريع
في الجزء المستقل او في البناء على كون الواجب هو الجنس لاتحاد المناط الذي
ذكره للبطلان من عدم مطابقة قصده للامر به في كلا القسمين فلا يصح
ما هو صريحه بل يظهر منه من الحكم بالبطلان في صورة اعتقاد الجزء المستقل
سواء كان من باب الاشتباه او التشريع والحكم بالصحة في صورة الاشتباه
في اعتقاد الجنس مع ترك صورة ذكر صورة التشريع ح منه اصلا الثالث
بما ذكره من تخصيص جريان الاستصحاب بصورة الشك في القاطع دون غيره
لكونه عند التدقيق من قبيل الاصل المثبت او مما لم يعلم فيه بقاء الموضوع
ثم اختياره تامية جريان الاستصحاب المذكور بناء على التسامح العرفي يرد
عليه امور احدها انه اذا كان في جريان الاستصحاب في الشك في القاطع
على الاستصحاب امرا آخر غير الصحة وهو الهيئة الاتصالية الحاصلة عن اجزاء
الصلوة فيمكن اجراؤه في الشك في المانع بان يقال ان للصلوة صحة
في نظر العرف غير الصحة التي ليست قابلة للزوال فان العرف

[illegible] منه

يحكمون

يحكمون بفساد الاجزاء السابقة وارتفاع الصحة الحاصلة في نظرهم عنها بعد
القطع بطرو المانع من جهة استحالة ترتب الاثر الفعلي عليها حينئذ فاذا حصل
الشك في طرو المانع يستصحب الصحة العرفية المذكورة مثل ما ذكره من استصحاب
الهيئة الاتصالية في الشك في القاطع فلا وجه لتخصيص جريان الاستصحاب به
اقول لا يخفى عدم ورود هذا الايراد على كلام الشيخ قده لانه لم يدع جواز استصحاب
الهيئة الاتصالية الحاصلة في الصلوة في نظر العرف وانما ادعى ثبوت
هيئة اتصالية لاجزاء الصلوة في نظر الشارع قابلة للارتفاع ببعض الاشياء
دون بعض وادعى استكشاف ذلك من حكم الشارع على بعض الاشياء
بكونها ناقضا للصلوة او قاطعا لها كحكمه بان الحدث قاطع والتنحنح ليس
بقاطع وذلك الاستكشاف من جهة ان معنى القطع عبارة عن ايجاد
الانفصال بين المتصلين فالقطع لا يتصور الا مع ثبوت الاتصال فلو
كان اعتباريا مبنيا على نظر الشارع وعلى هذا فلا معنى للنقض عليه بامكان
استصحاب الصحة العرفية عند الشك في المانع اذ لم يقم دليل على اعتبار الصحة
العرفية في الصلوة ولا ينفع احرازها بالاستصحاب عند الشك في المانع
اذ الشك حينئذ راجع الى الشك في شرطية عدم هذا الطاري في الصلوة ولا ينفع
معه احراز الصحة الواقعية للاجزاء السابقة فضلا عن احراز الصحة العرفية
فيها وقد عرفت جواز اجتماع الصحة الحقيقية مع القطع بالمانع فضلا عن
انتفاء الصحة العرفية المذكورة بعد وجود الصحة التي تنفي الاريب ولا يتصور
استفادة اعتبار الصحة القابلة للزوال من حكم الشارع على بعض الاشياء
بالمانعية اذ المراد منها ان كان هو الصحة الواقعية للاجزاء السابقة فقد

في نظر الشارع ح

في الجواب عما اورده
الشيخ قده في المقام

عرفت انها غير قابلة للزوال حتى يعرض الشك في بقائها ويحتاج الى اثباتها بالاستصحاب
وان كان المراد منها هي الهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع في نحو الصلوة فقد
رجعنا الى ان الشك في طرو الخلل في الصلوة من جهة الشك في المانعية ليس ناشيا
من الشك في بقاء الهيئة الاتصالية المزبورة وان كانت هي قابلة للزوال في نفسها
بل الشك في المانعية من جهة الشك في فقدان شرط من شروط الصلوة بناء
على ان المانع عبارة عن كل ما كان عدمه شرطا في العبادة فاحراز بقاء الهيئة الاتصالية
المذكورة [2] بالاستصحاب لا يجدي في صحة الصلوة مع بقاء الشك في فقدان شرطها
من جهة الشك في وجود المانع بخلاف صورة الشك في القاطع لان الشك في طرو
الخلل في الصلوة معه ليس الا من جهة الشك في بقاء الهيئة الاتصالية المذكورة
وعدمه لان معنى القطع انما هو رفع الاتصال واحداث الانفصال بين المتصلين
الامر الثاني انه لا فرق بين القاطع والمانع في الوجود الخارجي وانما الفرق
بينهما اعتباري ذهني لان القاطع يطلق من حيث ملاحظة كون الشيء رافعا للمقتضي
بعد ثبوت اثره والمانع من حيث كون الشيء دافعا لحدوث المقتضي اثره فالحدث
الواقع في اثناء الصلوة يصح اطلاق القاطع عليه من حيث كونه رافعا للقابلية
الحاصلة في الاجزاء السابقة لالحاق الباقي اليها ويصح اطلاق المانع عليه بلا ملاحظة
كونه دافعا لحدوث القابلية ومقتضيها بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة ولذا تجد
يطلق في الاخبار على الحدث ونحوه تارة لفظ القاطع وتارة لفظ الناقض
وتارة لفظ المانع ولم يعلم ولم يعرف من احد من الاصحاب التفريق بينهما
بجعل كل منها عنوانا مستقلا وما ذكره قده من الفرق بينهما غير مسلم لصحة دعوى
كون عدم القاطع ايضا شرطا في الصلوة مثلا وكون المانع ايضا رافعا للهيئة
الاتصالية وعلى هذا فلا يصلح مجرد الفرق الاعتباري المذكور منشا للتفريق بينهما

[2] او احراز قابلية الاجزاء السابقة للانضمام صح

في

في صحة جريان الاستصحاب في الشك في الاول وعدم صحته في الثاني اقول يظهر فيه
مما ذكرنا في الجواب عن الامر الاول وبيانه توضيحه ان الفرق الخارجي بين القاطع
والمانع ثابت بناء على ~~المعنى~~ المعنيين الذين ذكرهما الشيخ قده لهما فهنا دعويان
الاول حصول الفرق الخارجي بناء على المعنيين المذكورين الثاني كون معنى القاطع
هو المعنيين الذين ذكرهما الشيخ قده اما الدليل على الاول فلانه اذا كان القاطع
عبارة عن الرافع للهيئة الاتصالية الحاصلة بين المتصلين فهذا لا يتصور
في الشيء العارض قبل اول جزء العمل فلا يصح اطلاق القاطع على الحدث الحاصل
قبل الشروع في الصلوة ولكن يصح اطلاق المانع عليه من جهة كون عدمه
شرطا في صحة الصلوة بل يصح اطلاق المانع عليه بناء على تفسيره بما يمنع عن حصول
المقتضى واثره ايضا كما ان التكلم الواقع في اثناء الصلوة قاطع للهيئة
الاتصالية المذكورة ولكن لا يصح اطلاق مانع الصلوة عليه لعدم كون الصلوة
مشروطا بعدم التكلم وان ابيت عن ذلك وادعيت صحة اطلاق المانع
عليه بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة اما لكون عدمه شرطا في تحقق صحتها او لكونه
دافعا لحصول مقتضى الصحة فيها قلت اولا لا نسلم ذلك لان عدم حصول
الصحة في الاجزاء اللاحقة ناش عن زوال سقوط الاجزاء السابقة
عن قابلية اتصال الاجزاء اللاحقة اليها لا عن فقدان شرط من الشروط
فيها وثانيا لو سلمنا ذلك فانما يثبت به صحة اطلاق مانع الجزء لا مانع
الصلوة وكلامنا في مانع الصلوة واما الدعوى الثانية فلا يخفى ان كون
القاطع بالمعنى المذكور لا يحتاج الى الاستدلال لكونه المعنى المرتكز له للقطع
لغة وعرفا واما كون المانع بالمعنى المذكور فلما هو المعروف فيما بينهم

[illegible] صح

في رد كلام الشيخ في التمسك باستصحاب الصحة

من ان كلما كان عدم وجوده شرطا فعدمه مانع وبالعكس بمعنى ان كلما كان عدمه
شرطا فوجوده مانع مع انه لو سلمنا وفسرنا المانع بما تقدم من كونه عبارة
عما يمنع عن حصول اثر المقتضي واحداثه فتم ما ذكرناه من الفرق الخارجي
ايضا لما عرفت من الافتراق في مثل الحدث الواقع قبل الصلاة وفي
التكلم الواقع في الاثناء ايضا اذ غاية الامر كونه مانعا عن حصول المقتضي
واثره بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة فيكون ما نفعله الا منافيا للصلاة
لطروه بعد تمامية مقتضي الصلاة وحصول اثره في الاجزاء السابقة واما اطلاق
القاطع والمانع كليهما على الحدث في الاخبار فلو ثبت فيكون المراد من الحدث
في الاول بعض افراده وهو الواقع قبل الصلاة ومن الثاني الفرد
الاخر منه وهو الحدث الحاصل لو وقع في الاثناء ولا ريب في تغاير الفردين في
الوجود الخارجي وان اتحدا نوعا فتدبر جيدا الامر الثالث انه بعد الاعتراف
بكون استصحاب الهيئة الاتصالية تمام ما يعلم فيه بقاء الموضوع لما ذكره من ان المراد
ان كان هو الاتصال الحاصل بين الاجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا يقطع
وان كان ما بينها وبين ما لحقها من الاجزاء الاتية فالشك في وجودها لا في بقائها
فحينئذ نقول ان دليل على جواز الاخذ بحكم العرف هنا ببقاء الموضوع وجريان
الاستصحاب مع كون العرف ايضا معترفا بكون ذلك الحكم منهم مبنيا على التسامح
بعدم معلومية بقاء الموضوع في الحقيقة فان كان ذلك من جهة عدم اشتراط
بقاء الموضوع في الاستصحاب فهو مناف لمذهبه في الاستصحاب وان كان
لمجرد الاتفاق على العمل به في بعض الموارد كاستصحاب الكرية ونحوه فالجواب عنه

ان المراد

ان المورد الذي تحقق الاجماع فيه فهو خارج بسبب الاجماع وما لم يتحقق فيه الاجماع
فهو داخل في محل الكلام فلا فائدة في الاستناد الى العمل باستصحاب الكرية لا يقال
لو لم يجعل البناء في موضوع الاستصحاب على التسامح العرفي فلا يبقى مورد لجريان
الاستصحاب لكون الشك في جميع الموارد راجعا الى زوال احد القيود الداخلة
في الموضوع عند التدقيق حتى تغير الزمان والحال ايضا لكونها من مشخصات الموضوع
عند الدقة لانا نقول هذا لا يستلزم اعتبار تسامح العرف بل هو من باب كون المستفاد
من الادلة هو اتحاد الموضوع وبقائه فلو اخذنا بما سلك من القول بحجية الاستصحاب
اصلا لكونه راجعا في الحقيقة الى القياس فلا يلزم محذور مخالفة الاجماع او الضرورة
ومن هنا يعلم الكلام في استصحاب قابلية الاتصال حيث اجاب عن كونه
اصلا مثبتا بحكم العرف بعدم الواسطة فيه وعدم كونه من الاصول المثبتة
التي لا يعتنى بها فنقول انه اذا كان المستفاد من ادلة الاستصحاب عدم ترتيب
به الا الاثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب بلا واسطة فلا وجه للاخذ بحكم
العرف هنا بعدم الواسطة لخفائها مع تحققها في نفس الامر فليتامل ثم انه قد
يستدل على الصحة في تلك المسألة بوجه آخر وهو قاعدة حرمة ابطال العمل
المقررة في العبادات فاذا ثبت حرمة الابطال كان معناه وجوب اتمام
العبادة وهو يستلزم صحتها ولو بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين
الامرين في غير الصوم والحج واما مدرك القاعدة المزبورة فهو قوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم وقد اشتهر بينهم التمسك به في بعض موارد تلك القاعدة والذي يحتمل في
الاية من المعاني ثلثة الاول ان يكون المراد منها النهي عن ابطال العمل الصحيح

في الاستدلال لقوله تعالى
لا تبطلوا اعمالكم

بعد وقوعه صحيحا نظير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان المراد نهيها
عن تعقيبها بهما بشهادة قوله تعالى ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى الثاني في ان
يراد منه ايقاع العمل على وجه باطل من اول الامر نظير قولنا من ترك طريق
الاجتهاد والتقليد لا تبطل عملك من باب قولهم ضيق فم الركية بمعنى احدثه
ضيقا لا احداث الضيق فيه بعد السعة فيكون من قبيل مجاز المشارفة الثالث
ان يكون المراد من الابطال قطع العمل في الاثناء ورفع اليد عنه بعد الدخول
فيه على وجه صحيح واختار الشيخ فيه ترجيح المعنى الاول لوجوه احدها موافقته
لمعنى الآية الاخرى المتقدمة الثاني في اصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي بناء
على كون المعنيين الاخيرين من قبيل المجاز اما الاول منهما فواضح واما الثاني منهما
فلان حقيقة الابطال بمقتضى باب الافعال هو احداث البطلان في العمل
بعد حصول الصحة فيه وحصول الصحة في الصلوة مثلا موقوف على تمامها
لان الظاهر من العمل هو تمام العمل لا جزء العمل فاطلاق ابطال الصلوة على
رفع اليد عنها في الاثناء ان اريد منه ابطال صحة الصلوة فهو غير حاصل قبل
اتمام الصلوة وان اريد منها ابطال اجزائها السابقة فقد عرفت فيما تقدم
ان صحتها غير قابلة للزوال ولا يعرضها البطلان مع كون الجزء الحاصل سابقه
جزء العمل لا نفس العمل فلا بد من ارتكاب تجوز في معنى لفظ البطلان و
العمل وكذا ان اريد منه رفع الهيئة الاتصالية الحاصلة للاجزاء السابقة خلاف
المعنى الاول فانه لا يحتاج الى تجوز اصلا الثالث لزوم تخصيص الاكثر لو حمل
الآية على المعنى الثالث لان ما يحرم قطعه من الاعمال في غاية القلة

بالنسبة

بالنسبة الى ما لا يحرم قطعه منها مثل تحصيره [illegible] في الصلوة والحج وصوم قضاء
رمضان خاصة الرابع ورود تفسير الآية بذلك اعني تعقيب العمل بالبطلان
بعد ايقاعه صحيحا الذي هو معنى الاحباط كما عن الباقر ع قال قال رسول الله ص
من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال الحمد لله غرس الله
له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال
له رجل من قريش ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها
نارا فتحرقوها ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ولا تبطلوا اعمالكم هذا ان قلنا بالاحباط مطلقا او بالنسبة الى بعض المعاصي
وان لم نقل به لعدم اعتبار خبر الواحد في مثل المسئلة فتعين ارادة الابطال
بالكفر لكون الاحباط به اتفاقيا مضافا الى ظهور الآية في حرمة ابطال الجميع
فيناسب الاحباط بالكفر لعدم حصول احباط الجميع بغيره قال قده وحاصله
انه وجدت بسند وسمعت ورود الرواية في تفسير الآية بما ذكر هذا تمام
ما ذكره قده في ترجيح المعنى الاول ولا ريب في عدم دلالة الآية بناء
عليه على المدعى فيما نحن فيه ولكن لا يخفى ان الاظهر في الآية هو المعنى الثالث
اما اولا فلان الامر [illegible] هو المعنى المتبادر من مثل قولنا فلان ابطل صلوته وقولك لم ابطلت
عملك اذا اشتغل احد بعبادة او امر آخر ثم رفع اليد عنه في الاثناء قبل اتمامه
واستعمال ابطال العمل في هذا المعنى شايع بحيث لا يكاد دعوى كون الجميع من قبيل
المجاز على كثرتها وشيوعها بل التحقيق ان اطلاق ابطال العمل على رفع اليد عنه في
الاثناء من المسامحات المعدودة من الحقيقة مثل قولك ضربت زيدا وقد ضربت
راسه او بعض اجزائه وقولك لامست الثوب وقد لامست جزءا منه [illegible]

الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة التي يلزم من القول بالتجوّز في جميعها خروج
اغلب موارد الاستعمالات اغلب الفاظ عن اصالة الحقيقة مع انه يكفي لنا ثبوت
ظهور ابطال العمل فيما ذكرنا بسبب ما ذكرناه من شيوع الاستعمال والتبادر العرفي وان
كان من باب المجاز ومما ذكرنا ظهر اندفاع الوجه الثاني مما ذكره من الوجوه المرجّحة
للمعنى الاول مضافا الى ورود النقض عليه بلزوم المجاز بناء على مختاره ايضا
لان حقيقة الابطال انما هو رفع الصحة الحاصلة عن الشيء بمعنى اعدامها و
ازالة وجودها وهذا المعنى غير ممكن في العبادات لوجهين احدهما ما ذكره من
القاعدة المتقدمة من ان الصحة بعد تحققها غير قابلة للزوال سواء كانت
بمعنى موافقة الامر او بمعنى ترتب الاثر وعلى هذا فاذا حصلت الصحة في الصلاة
فلا يعقل انعدامها بسبب الكفر تعقيبها ببعض الاعمال بناء على ما عرفت
من القاعدة التي يمكن تقرير الابطال فيما نحن فيه بمعنى اعدام الصحة بالمعنى
الثاني اعني عدم ترتب الاثر على العمل من الثواب والجزاء الا انا نقول بدفعه
اولا ان المراد من الاثر المذكور في كلامهم في تفسير الصحة انما هو سقوط
الاعادة والقضاء لا مطلق الآثار والا فيصح تقرير ابطال الصوم بهذا المعنى
اعني عدم ترتب الثواب على العمل فيما تقدم في استصحاب صحة الاجزاء ايضا
فلا يتم ما ذكره هناك من عدم قابلية الصحة للزوال بناء على كلا المعنيين واما ثانيا
فلان الذي قيل به من الاحباط فانما هو بالنسبة الى الجزاء والثواب والعقاب
واما الاحباط بمعنى بطلان العمل حقيقة وانعدام صحته وانقلابها عما
وجودها حتى يتفرع عليه وجوب القضاء والاعادة في مثل المرتد الملّي اذا تاب
ورجع الى الاسلام فلم يقل به احد من العامة والخاصة وقد عرفت ان الاحباط

في العبادات

بالمعنى

بالمعنى المذكور اعني عدم ترتب الجزاء ليس معنى حقيقيا للابطال العمل بل يمكن لنا
منع وجدانا كون الاحباط ابطالا للصحة بمعنى ترتب الجزاء ايضا وبيان ذلك يتوقف
على ذكر الكلام في الاحباط اجمالا فنقول انه قد يراد من الاحباط ثبوت الموازنة
الحقيقية في هذه الدنيا بين كل ما يقع من العبد من العمل الخير وبين كل ما يقع منه
من العمل الشر في جميع الازمان فاذا صلى صلاة واحدة وفرض كون مقدار ثوابها
عشرة مثلا ثم شرب خمرا فان فرضنا كون عقاب الشرب عشرين فهو يسقط
عشرة الثواب ويبقى من العقاب عشرة ولو فرضنا كون عقابه خمسة فهو يوجب
سقوط خمسة من الثواب ويبقى الخمسة الاخرى منه من دون ان يكتب شيء من
العقاب اصلا ولو فرض كون عقاب الشرب عشرة فيتساقطان ولا يبقى شيء
من الثواب والعقاب كما لو فرض مساوات جميع خيراته مع شروره الى آخر
عمره فيأتي في المحشر كحال تولده من الام خاليا عن العمل بالكلية والاحباط بهذا المعنى
انما هو مذهب بعض العامة وبطلانه متفق عليه عند الامامية لقيام الادلة القطعية
على خلافه من العقل والنقل ومثله التكفير في طرف العقاب بعين التقرير
المتقدم بمعنى انه اذا فعل شيئا من المعاصي ثم فعل شيئا من الخيرات فيوزن
ثواب الخير المذكور مع عقاب الشر المذكور فيوجب سقوط عقابه او جزء منه واما الاحباط
لم يقم اجماع الامامية على بطلانه فهو ان يكون كل واحد من ثواب العمل الخير و
عقاب المعصية يكتب في ديوانه الذي لا يغادر عنه صغيرة ولا كبيرة غاية الامر
ان يكون بعض المعاصي او مطلقا موجبا لخروج المحل اعني المكلف عن قابلية
الاعطاء والتكريم فيكون مانعا عن وصول الثواب اليه بسبب اخراج المحل عن ا

في تحقيق معنى آية حرمة
ابطال الاعمال

القابلية لا سببا لحصول الفساد في الاعمال المتقدمة وثبوت الاحباط بهذا
المعنى اتفاقي في الكفر كثبوت التكفير كذلك في التوبة بمعنى كونها مانعة عن
وصول العقاب مع بقاء المعاصي على ما هي عليه من الوصف واذ تمهد لك
ذلك فنقول ان ترتب الاثر الاخروي في معنى الصحة على فرض كون المراد
من الاثر الثواب ايضا شأني بمعنى ان هذا العمل بحيث لو بقي المحل على قابليته
لترتب عليه الاثر المذكور فعلا وهذا يجتمع مع حصول الاحباط بالمعنى الاخير
ايضا فلا يكون الصحة بهذا المعنى ايضا قابلة للزوال بالمعاصي فيظهر بما ذكرنا صحة
الجزء او تعينه كالاخير واما الوجه الثالث من المرجحات الذي ذكره في
ترجيح المعنى الاول حتى وهو لزوم تخصيص الاكثر بناء على المعنى الثالث فيجاب
ان خروج الاكثر بما يتوهم كونه تخصيصا ليس تخصيصا حقيقة كالاعمال العرفية والعادية
مثل الاكل والسفر وغيرهما وكذا المعاملات كلا لان لفظ الاعمال في قوله فلا
لا تبطلوا اعمالكم غير شامل لها من الاصل لانصرافها الى ما كان من وظيفة الشارع
التصرف فيها وبيان حكمها فينحصر مدلول الآية حينئذ في العبادات من اول الامر
ويكون خروج ما ذكر من باب التخصص كالتزامنا بمثل ذلك في عموم انما الاعمال
بالنيات وقوله لا عمل الا بنية حيث قالوا بعدم دخول الامور العادية والعاديات
في مدلول الروايتين حتى يلزم من اخراجها تخصيص الاكثر وليس الوجه فيها الا الانصراف
المذكور بل يمكن دعوى عدم كون خروج المستحبات ايضا من باب التخصيص
لمدلول الآية بناء على القاعدة التي ذكرها كاشف الغطاء من كون كل جزء من
المستحبات من قبيل فعل الخير في الاصل فيها بثبوت الصحة والثواب بمقدار ما اتى به منها

الا

الا ما قام الدليل على خروجه عن هذا الاصل واعتبار الهيئة الارتباطية الحاصلة من مجموع
اجزائه في حصول الثواب به كمن اراد ذكر تسبيح الفاطمة عليها السلام وقرأ بعض
الاذكار ثم ترك الباقي فمقتضى الاصل المذكور ان له من ثواب التسبيح المذكور
بنسبة ما اتى به من الاذكار الى مجموع عدد السبحة واما في مثل صلاة النافلة
او الصوم المندوب فيمكن ان يكون مما دل الدليل على اعتبار الهيئة التركيبية و
بالجملة فعدم كون خروج المستحبات من قبيل التخصيص بناء على هذا الاصل
واضح من جهة تحقق البطلان فيها حينئذ بالقطع في الاثناء لما عرفت من
كون كل مقدار ما اتى به من اجزاء المستحبات عملا صحيحا مقبولا يترتب عليه
الثواب بمقدارها ولكن لا يخفى ما في هذا الاصل لان من المعلوم عدم مغايرة
ماهية المستحب لماهية الواجب فان الصلاة مثلا ماهية واحدة اخترعها الشارع
غاية الامر انه امر باتيانها في بعض الاوقات بطريق الالزام وفي وقت
آخر امر بها بدون الالزام فالفرق بينهما انما هو في كيفية الطلب لا في الماهية
كما يعلم ذلك من ملاحظة اوامر سائر الموالي والعبيد فان المولى اذا اخترع
معجونا وسماه باسم ثم امر باحضاره في يوم الخميس وجوبا وفي يوم الجمعة
ندبا بان رخص في تركه في يوم الجمعة فهذا لا يوجب تغاير ماهية المعجون
المطلوب في يوم الخميس بالنسبة الى ماهية المطلوب في يوم الجمعة ومن هنا
يستفاد قاعدة اخرى وهي صحة اتيان جميع ما ثبت شرعيته في الفرد الواجب
في الفرد المندوب ايضا الا ان يدل دليل على خلافه مثلا قد ورد وثبت شرعية
قول وتقبل شفاعته في التحية بعد الصلاة في التشهد في الصلاة الواجبة فاذا
شك في شرعيته في صلاة النافلة يلزم البناء على الشرعية لثبوت رجحانه في
ماهية الصلاة وقد عرفت عدم تغاير الواجب والمندوب من حيث الماهية

في دفع لزوم تخصيص الاكثر
في آية الابطال

نعم لما كان الاغلب في المستحبات كونها من قبيل تعدد المطلوب بالنسبة الى
اجزائها كقراءة السورة مثلا فان كل واحدة من الفاتحة وبعاضها مطلوب
مع قطع النظر عن طلب السورة وكذا بعض الادعية والاذكار وآداب الزيارات
فان الحضور في الحرم وان كان جزءا للزيارة الماثورة مثلا الا انه مطلوب
مستقل في نفسها فلا يبعد [illegible] حصل الاشتباه لصاحب كشف الغطاء
في دعوى الاصل المذكور ولكن قد عرفت عدم استلزام ذلك لثبوت القاعدة
الكلية ومع جميع ما ذكرنا فلا يلزم ايضا تخصيص الاكثر في الآية عند حملها
على المختار بناء على كون ما يجوز القطع فيه من العبادات الواجبة او المستحبة
ايضا بناء على تحقق القطع فيها اكثر مما يحرم قطعه فحينئذ نقول ان من المقرر
في محله جواز تخصيص الاكثر بمعنى استعمال العام وارادة اقل الافراد منه حتى
الفرد الواحد منها اذا كان المقام مقام الاشعار الى اهمية في نظر المتكلم وارادة
تعظيم الفرد المذكور كما في قول ابليس لعنه الله لاغوينهم اجمعين الا عبادك
المخلصين فانه لو فرضنا كون المخلصين من الانبياء والاولياء والملائكة وصلحاء
الانس والجن اكثر الا انه يصح الاستثناء بارادة ابليس لعنه الله من تعظيم
اتباعه وتحقير غيرهم كما في مقابله في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين فان الغاوين وان كان اكثر على ما قيل
الا انه تعالى ذكر الاستثناء لتحقيرهم وعدم الاعتداد بهم في مقابل العباد
المخلصين ونظير ذلك استعمال صيغة التكلم مع الغير في الواحد خاصة كقوله
تعالى وانا له لحافظون وقوله انا [illegible] ومن هذا الباب قوله ان الناس قد
جمعوا لكم وغير ذلك مما يراد التعظيم ويقرب من هذا المعنى ما اجيب
عن لزوم تخصيص الاكثر في قوله تعالى اوفوا بالعقود لكون الافراد الفاسدة

من العقود

من العقود اكثر من الافراد الصحيحة لكون البيع الصحيح من البيع مثلا هو الجامع
لجميع الشروط والقيود وهو الحاصل من انتفاء كل قيد من قيوده افراد كثيرة
من البيع الفاسد وهكذا في غيره من العقود وحاصل الجواب ان الكثرة انما
هو بالنسبة الى الافراد المقدرة في الذهن واما اذا لوحظ ما يقع
في الخارج من افراد العقود فلا ريب في كون الصحيح منها اكثر من فاسدها
فالنظر في الآية انما هو الى الافراد الخارجية لعدم كون الافراد الذهنية محلا
لتعلق التكليف اذا عرفت ذلك فنقول انه لو كان المراد من الاعمال
في الآية هو الصلوة خاصة لصح بناء على ما تقدم من جواز ارادة التعظيم
من استعمال العام في بعض الافراد القليلة او الفرد الواحد لكون الاهتمام
بشان الصلوة في الشريعة اكثر من سائر الاعمال حتى ورد انها عمود الدين ان
قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها بل يتم الجواب بناء على ما ذكرناه
في العقود ايضا لكون الواقع من المكلف في الخارج من الاعمال الواجبة
اكثر من غيرها من الواجبات ولكن هذا مبني على عدم دخول غير الواجبات
في مدلولها كما ذكرناه على وجه في المستحبات والا لم يظهر ذلك بالنسبة الى جميع
المكلفين لكون ما يقع من المستحبات من اهل التقوى اكثر مما يقع منهم من
الصلوة الواجبة الا انه يجاب بكونها اقل ايضا بالنسبة الى عامة الناس
واما سائر الوجوه التي ذكرناها في ترجيح المعنى الاول فمن المعلوم عدم صلاحيتها
للاستناد اليها في صرف الآية عما ادعيناه من الظهور واما موافقة الآية الاولى
بناء على قيام القرينة على ارادة الاحباط من الابطال فيها فلان استعمال
اللفظ في خلاف ظاهره مع القرينة لا يوجب ارتفاع الظهور منه اذا خلي
عن القرينة واما استناد الامام ع في الرواية المتقدمة فلجواز ان يكون ذلك

وان بلغ
الاستعمال
في الكثرة
ما بلغ مع

في دلالة الآية على حرمة ابطال العمل بمجرد قطعه في الاثناء

من باب الاستشهاد بالبواطن كما هو الشايع المتعارف بينهم في اغلب موارد
استشهاداتهم بآيات القرآن فلا يرتفع التأييد بمجرده عما ذكرناه من ظهور الآية
واما ما ذكره من مناسبة ما في اول الآية من الامر باطاعة الله واطاعة الرسول
بتعقيبه بالنهي عن الابطال بمعنى الاحباط لا الاتيان بالعمل على الوجه الباطل
من اول الامر لكونها مخالفة لله وللرسول لا اطاعة لهما فنقول ان ذالك انما
يصلح قرينة لدفع المعنى الثالث واندفاعه مسلم لندرة استعمال الابطال
العمل فيه مضافا الى مجازيته ولكن لا يصلح قرينة بتعيين المعنى
الاول وصرف الآية عن المعنى المختار لكون الشروع في العمل على وجه صحيح
ايضا من داخل في اطاعة الله والرسول فيناسب تعقيبها بالنهي عن القطع في الاثناء
وايجاب الاتمام نعم جميع ما ذكر انما يصلح للاستيناس بعد اثبات ظهور
اللفظ عرفا في المعنى الاول وقد عرفت ثبوت الظهور عرفا في المعنى الثاني
دونه فتحصل من جميع ما ذكرنا تمامية دلالة الآية على حرمة قطع العمل بعد الشروع
فيه على وجه صحيح اذا كان العمل من قبيل العبادة والمعيار في صدق العمل
انما هو بجعل الشارع وقصد العامل فاذا قصد قراءة تمام القرآن فهو عمل
واحد واذا قصد قراءة السورة فكك بسبب مجرد الاعتبار والفرض كما يستفاد
من كلام الشيخ قده ويمكن ان يستدل على ما استفدناه من الآية من قاعدة
حرمة قطع العبادة من غير عذر صحيح ببناء العقلاء فان من اشتغل
بصحبة احد اما في الكلام والتخاطب او في المشي او في المجالس او غير ذالك
ثم يفترق عنه افتراقا بلا سبب ولا عذر من غير ان يعتذر ويتكلم بالكلام المتعارف
عند الوداع والافتراق كقولهم سلمك الله او حفظك الله او نحو ذالك فيعد

ذالك

ذالك عند العقلاء توهينا وهتكا للاحترام المصحوب وصاحب العمل سيما اذا كان
من ذوي الشان والجلالة ولا ريب ان فعل العبادات كالصلوة مثلا معاشرة
ومخاطبة مع الله سبحانه وامتثال لامره فرفع اليد عنه في الاثناء بغتة وقطعه
بلا جهة وعذر عقلا في مخالفة للتعظيم والاحترام بالنسبة الى الله سبحانه فيكون قبيحا
وغير جائز عقلا وشرعا ومن هنا يظهر وجه السر في ايجاب التسليم في كل
موضع اتفق عذر في قطع الصلوة كما احتمله بعضهم تبعا لما حكي عن بعض الافاضل
لكون التسليم في الصلوة بمنزلة كلمة التوديع وتحية الافتراق فلا ينبغي الافتراق
من الصلوة والخروج عن مخاطبة الله الا بعد التسليم مضافا الى عموم قوله [illegible]
وتحليلها التسليم خلافا لما زعمه ابو حنيفة من كون الخروج عن الصلوة بالتسليم
من باب كونه من قبيل الاتيان بالافعال الخارجة عن الصلوة لكونه من كلام
الادميين ولذا قال بجواز الخروج عن الصلوة بفعل شيء من سائر المنافيات
ايضا كايقاع الحدث مثلا وحيث ما ذكرنا يظهر وجه اخر للاستدلال على قاعدة
حرمة قطع العبادة وهو قوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على كون معنى العقود
هو العهود لما ذكرنا من كون العبادات من قبيل العهد مع الله سبحانه ولكن
يدفعه انهم صرحوا بكون العقد هو العهد الموثق والمتيقن منه الموثق
ما كان بذكر الايجاب والقبول ولذا لم يقع الاستدلال بوجوب الوفاء بالعقود
في المعاطاة من العلماء الا الفاضل التوني مع ان المعاطاة اقرب
الى معنى العهود مما نحن فيه ثم اورد الشيخ قده على الاستدلال بالآية فيما نحن فيه
بانه بعد تسليم دلالتها على حرمة قطع العمل في الاثناء فلا تدل على وجوب المضي
فيما نحن فيه لان ما يحرم قطعه بسبب النهي الوارد فيها انما هو العمل الصحيح بدلالة لفظ

في عدم دلالة الآية على
صحة العمل مع الشك
في مانعية الزيادة

الابطال على ما عرفت من كونه عبارة عن رفع الصحة ورفع اليد عن العمل بعد الاتيان
جامعه الاخل فيه جامعا لجميع شروط الصحة وان شك فيما نحن فيه
اعني بعد الاتيان بالزيادة العمدية فانما هو في صحة العمل وفساده بنفس الزيادة
فلا يعلم كون مجرد رفع اليد عنه قطعا للعمل لاحتمال انقطاعه باتيان الزيادة
ولا ريب في ان الاستدلال بالعام موقوف على ثبوت موضوعه واحرازه حتى
يحكم عليه بحكمه واما عند الشك فيه كما في ما نحن فيه حيث شك في كون رفع
اليد عن الصلوة الواقعة فيها الزيادة العمدية قطعا لها بان تكون صحيحة باقية
قبل رفع اليد او عدم كونه قطعا بان تحصل الفساد فيها بنفس الزيادة فتكون
من باب الانقطاع لا القطع فحينئذ تكون من قبيل الشبهة الموضوعية
نشك في كون ما في الاناء خمرا او ماءا او المرجع فيها البرائة اتفاقا وبهذا
لا يبرأ ما تبين جيدا وقد يستدل في المقام باستصحاب حرمة القطع ومثله
استصحاب وجوب الاتمام بتقريب ان حرمة القطع بمعنى رفع اليد عن هذه
الصلوة كانت متيقنة قبل فعل الزيادة بدلالة عموم الآية وكذلك وجوب اتمامها
وقد حصل في بقاء الحرمة كذلك الوجوب بعد فعل الزيادة فيرجع الى استصحاب
حرمة القطع ووجوب الاتمام لعدم جواز نقض اليقين بالشك فاذا ثبت
حرمة رفع اليد ووجوب الاتمام فيثبت الصحة بالاجماع المركب على ما عرفت
نقله فيما تقدم فلا حاجة الى ما توهم الايراد على ما ذكر من الاستصحابين تارة بعدم
الملازمة بين الحكمين وبين الصحة واخرى بكونه من قبيل الاصل المثبت بعد تسلم
الملازمة ولكن لا يخفى عدم جريان شيء من الاستصحابين في المقام لعدم
العلم ببقاء الموضوع هنا لما عرفت من كون موضوع الحرمة الثابتة في السابق بالآية
انما هو القطع وكذا موضوع الوجوب كان هو الاتمام والمفروض حصول الشك

بعد

بعد فعل الزيادة في كونه مجرد رفع اليد قطعا وكون مجرد الحاق الباقي ههنا
اتماما للصلوة ومن هنا يظهر النظر فيما اجاب به بعضهم عن التمسك بالاستصحاب
الحرمة او وجوب الاتمام في عدم وجوب الاعادة والبناء على عدم مانعية الزيادة من
ان غاية ما يثبت بهما انما هو حرمة الابطال ووجوب الاتمام وليس منهما الدلالة
على صحة العمل فلا يحصل اليقين بالبرائة فاللازم هو الجمع بين مقتضى الاستصحاب
وبين مقتضى اصالة الاشتغال المقتضية لتحصيل البرائة اليقينية بالحكم بوجوب
اتمام العمل ثم اعادته للشك في ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل آخر مستأنف
وتوضيح النظر فيه انه يرد عليه اولا ما ظهر منه من تسلم جريان الاستصحاب
في المقام وقد عرفت ما فيه من الفساد وثانيا انه بعد تسلم جريان الاستصحاب
المزبور فلا وجه لانكار الملازمة بناء على ما عرفت من ثبوت الملازمة بالاجماع
المركب لعدم وجود القول بالتفكيك بين حرمة الابطال ووجوب الاتمام وبين
القول بالصحة في غير الحج والصوم كما انه حكى دعوى الاجماع على عدم التفكيك
بينهما في الطرف الآخر ايضا اعني بين الحكم بوجوب الاعادة وبين الحكم بالفساد
بما في مراده الا بمعنى ان كل من قال بوجوب الاعادة قال بجواز رفع اليد
عما وقعت فيه الزيادة لكونه فاسدا بسبب الزيادة وثالثا ان ظاهر
تقريره لاصالة الاشتغال انه اراد جعل المقام من قبيل المتباينين كالظهر
والجمعة حيث قال في تعليل وجوب الاتمام والاعادة للشك في ان التكليف
هو اتمام هذا العمل او عمل آخر مستأنف وفيه ان هذا على فرض تماميته يقتضي
ثبوت كل واحد من وجوب الاتمام ووجوب الاعادة بقاعدة الاشتغال
من دون حاجة الى اثبات وجوب الاتمام بالاستصحاب المذكور ولا

بل المقام من قبيل الشبهة الموضوعية التي قد عرفت الاتفاق على كون المرجع فيها البرائة [illegible]

في رد ما يتوهم من كون الاتمام ثم الاعادة احتياطا عند الشك في الزيادة

ان يجعل الاستصحاب مؤكداً لبعض مقتضيات الاشتغال ولكنه بعد ملاحظة
ظاهر جعله للمكلف اعني وجوب الاتمام والاعادة حاصل الجمع بين الاستصحاب
وقاعدة الاشتغال هذا مع عدم تمامية كون المقام من قبيل المتباينين
قطعا لان حصول البراءة عن التكليف بالصلاة متيقن بالاعادة ولا يحتمل عدم
حصول البراءة عنها مع الاعادة مطلقا سواء كان مع اتمام الاول ام لا وانما
التكليف بحرمة الابطال ووجوب اتمام ما وقعت فيه الزيادة فتوجهه
الى هذا المكلف غير معلوم فيكون من قبيل الشك في اصل التكليف والمرجع
فيه البراءة وبالجملة فليس هنا تكليف معلوم اجمالا تردد حصول البراءة
عنه بين امرين متباينين الرابع منع كون وجوب ايجاب الاتمام ثم اعادة
لاحتمال وجوبه احتياطا في الحقيقة لكونه منافيا للاحتياط من حيث كونه مفوتا
للتمكن من تحصيل النية على الوجه التفصيلي في العبادة بمعنى الجزم في افتتاح
العمل بكون ما ياتي به هو الواجب في حقه ولا ريب في ان هذا كان حاصلا
بقطع المشكوك فيه واستئناف العمل بخلاف ما اذا اتمه ثم اعاد فانه لا يمكن
له الجزم بذلك لا في الاتمام ولا في الاعادة ومن المعلوم ان الاحتياط
من هذه الجهة اقوى واولى بالمراعاة من الاحتياط الناشي من تردد احتمال
وجوب الاتمام او حرمة القطع لكون الشك في الاول من قبيل الشك في
المكلف به لرجوعه الى الشك في شرطية الجزم المذكور في صحة العبادة
مع ذهاب جماعة كثيرة بل المشهور كما قيل الى فساد العبادة بدونه بخلاف
الثاني لما عرفت من كون الشك فيه في اصل التكليف مع كونه من قبيل الشبهة
الموضوعية وقد ذكرنا ان المرجع فيها البراءة اتفاقا ومن هنا تبين ان

ما قد يتخيل

ما قد يتخيل من كون الاخذ بطريقة الاحتياط في جميع الموارد بمعنى جعل بناء العمل
على الاحتياط وجعل الاحتمال المصيب الذي هو طرف الاحتياط في عرض المظنون
في مقام العمل اسلم للفقيه ليس في محله لكونه مخالفا للاحتياط من الوجه
الذي ذكرناه من تفويته تحصيل النية التفصيلية على وجه الجزم في اغلب الموارد
فالذي ينبغي للفقيه هو الاعتماد بما كان راجحا في نظره ثم جعل الاحتياط
في طول العمل بمعنى الامر بمراعاة الاحتمال الموافق للاحتياط على
وجه الاستحباب وكيف كان فقد تحصل من جميع ما تقدم ان مقتضى الاصل
الاولي في الزيادة العمدية على الوجه المفروض في عنوان المسئلة هو البراءة
وعدم مانعية الزيادة ولكن قد يحصل من الدليل اصل ثانوي في خصوص
بعض المركبات يقتضي مانعية الزيادة فيه كما دلت الاخبار المستفيضة
في خصوص الصلاة على بطلانها بالزيادة مطلقا فمنها قوله عليه السلام من زاد في صلاته
فعليه الاعادة فمقتضاه وجوب الاعادة بمجرد صدق انه زاد في صلاته و
معنى قوله زاد في صلاته انه اتى بصلوة زائدة عن الصلوات المتعارفة
فيكون قوله في صلاته بمنزلة المفعول به لقوله زاد لا انه زاد شيئا
آخر في اثناء صلاته مثل قولهم زاد في اكله فيراد منه مجرد زيادة
الاكل وانه اكل اكلا زائدا عن الاكل المتعارف لا انه زاد شيئا آخر في
اثناء الاكل كالكلام ونحوه وهكذا سائر نظائره من قولهم زاد في نومه
او زاد في كلامه او زاد في مشيه الى غير ذلك من موارد الاستعمال
ومثله قوله في من اتم في السفر انه يعيده قال لانه زاد في فرض الله عز وجل

في اقتضاء الاصل اللفظي
ما نفيه الزيادة مطلقا

فمقتضى عموم التعليل وجوب الاعادة في كل مورد تحقق زيادة في فرض
الله عز وجل وكذا التعليل للنهي عن قراءة العزيمة بقوله لان السجود زيادة في
المكتوبة اقول ان قلت لا دلالة في الاخير على البطلان لان غاية ثبوت
النهي والحرمة في كل ما تحقق فيه العلة فيكون حاصله حرمة الزيادة العمدية لا
بطلان الصلاة بها حتى يجب الاعادة قلت اولا ان هذا القدر يكفي لنا ايضا
بناء على ما هو التحقيق من كون النهي في العبادة موجبا للفساد وثانيا
ان ظاهر التعليل كون النهي ارشاديا وبيان كون المنشأ في النهي هو استلزام
قراءة العزيمة لوقوع المبطل في الصلاة كما لا يخفى ثم ان الظاهر
مما تقدم هو كون المانع الزيادة الواقعية ولكن الظاهر من بعض اخر
هو كون الموضوع الزيادة العلمية مثل قوله ع واذا استيقن انه زاد في
المكتوبة فليستقبل صلوته فان ظاهره اشتراط اليقين بالزيادة في وجوب
استيناف الصلاة فيكون اليقين جزء الموضوع وان جاز ان يكون ذكره لمجرد
كونه طريقا لاحراز الموضوع كما هو المتعارف الثابت في اغلب الموارد التي
اخذ العلم مع الموضوع في ظاهر الفقه ولكن اقول
الثمرة بين الامرين هنا اعني بين كون الموضوع هو الزيادة وبين كونه العلم
بها انما تظهر فيما لو شك او ظن في وقوع الزيادة فعلى الاول يتوقف الصحة على
جريان اصالة العدم وعدم القول باعتبار الظن في الموضوعات وعلى الثاني
لا يحتاج الى شيء من ذلك بل يكفي في الحكم بعدم وجوب الاعادة مجرد عدم
العلم بالزيادة وقد تبين من مجموع ما ذكرنا لحكم الزيادة والنقيصة في مقامات
ثمانية اعني النقيصة العمدية والسهوية والزيادة العمدية والسهوية

ولكل واحد

ولكل واحد منها تارة بالنسبة الى الاصل العملي وتارة بالنسبة الى الاصل اللفظي
اما الاول منها اعني النقيصة العمدية بناء على الاصل العملي فواضح ان حكمه البطلان
وكذا الثاني اعني النقيصة العمدية بناء على الاصل اللفظي بعد عدم عموم لفظي يوجب
خروجه عن مقتضى الاصل الاولي بل قد ذكرنا فيما سبق عدم امكان ذلك ايضا لما
فرض كونه من الاجزاء الواجبة واما الثالث اعني النقيصة السهوية فقد مر
ان الحكم فيها البطلان بناء على الاصل الاولي بناء على ما في الرسالة وان اقتضى
التحقيق خلافه واما حكم النقيصة السهوية بناء على الاصل اللفظي وهو المقام الرابع
فقد تقدم انه عدم البطلان مطلقا ان بنى على استفادة العموم من حديث لا تعاد
والا ففي الصلاة خاصة بمقتضى الادلة الواردة فيها واما الخامس وهو حكم الزيادة
العمدية بناء على الاصل العملي فقد عرفت كونه الرجوع الى البرائة لكونه راجعا
الى الشك في الشرطية واما السادس وهو حكم الزيادة العمدية بناء على الاصل
اللفظي فقد مر انه البطلان بمقتضى الاخبار المستفيضة المتقدمة بعضها واما
السابع وهو حكم الزيادة السهوية وليعلم ان الكلام فيها فيما كانت زيادته
عمدا مبطلة للعبادة والا فما لا يقدح عمدا فسهوه اولى بعدم القدح والقول بقدح
ينبغي التقييد ايضا بان لا يكون قادحية العمد بمقتضى الاشتغال اذ لو قلنا
الزيادة العمدية بسبب اجراء قاعدة الاشتغال فواضح ان اللازم اجرائها في
صورة السهو ايضا لاتحاد مناط الاشتغال في المقامين فظهر ان محل الكلام
فيما اذا دل دليل اجتهادي على كون زيادة شيء عمدا مانعا للعبادة فهل يقتضي
الاصل العملي ما نفيه زيادته سهوا ام لا فالمذكور في الرسالة ان حكمها كحكم النقيصة

في حكم الزيادة السهوية مقتضى الاصل عملا او لفظا

والسهوية لكون المفروض ثبوتها نفيها في الجملة وقد تقدم ان السهو والنسيان
لا يوجبان لتعلق الامر باعدام المنسي لاستحالة تكليف الغافل حين في حال غفلته
من الحكم ايجابا او اسقاطا فيتحقق الفساد بسبب عدم الامر بالاتي به كلا ويجب
الاعادة وقد عرفت ما فيه بالامر بعليه واما حكم الزيادة السهوية المفروضة في
المسئلة السابقة المقام السابع فيها بناء على الاصول اللفظية وهذا ثاني من
المقامات فمقتضى ما مر من قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة بناء على شموله للزيادة
هو عدم البطلان وقد سبق ان الظاهر عدم شموله للزيادة لوجهين احدهما ان
شموله لها يستلزم ارتكاب تقدير مضافين اي من زيادة ونقيصة خمسة فيكون
نظير استعمال اللفظ في حقيقي معنيين الثاني انه لا يتصور الزيادة في بعض الخمسة
المذكورة في الحديث كالطهور والوقت والقبلة وانما المتصور فيها النقيصة
ولكنها لكن الوجهين مدفوعان اما الاول فلعدم الحاجة الى تقدير لفظين بل
يصح كون التقدير لا تعاد الصلاة الا من خلل خمسة واما الثاني فلان عدم
قابلية بعض الافراد لتحقق الزيادة لا يمنع من ارادة الاعم بالنسبة الى الزيادة
الاخلال بالمعنى الاعم حيثما حصل في الخمسة فنقول ان الزيادة في الثلثة
المتقدمة ايضا مانعة لو فرض تحققها فيها ولو على فرض محال فعلى هذا فمقتضى
ما يقال من ان حذف المتعلق يفيد العموم هو الشمول للامرين كما هو صريح
قوله في المرسلة وتسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك وقد
تعارضها عموم الاخبار المتقدمة في الزيادة العمدية مثل قوله من زاد في
صلاته فعليه الاعادة لشموله للزيادة العمدية والسهوية ايضا والنسبة بينهما العموم
من وجه بناء على اختصاص قوله لا تعاد بالسهو مثل المرسلة فيكون عمومها من

حيث

حيث شموله للنقيصة كما ان عموم اخبار الزيادة من حيث الشمول لصورة العمد
والسهو والاجتماع في الزيادة السهوية الواقعة في غير الخمسة ولكن يشكل بان الموا
من جعل النسبة بينهما من العموم والخصوص المطلقين مع تخصيصه خبر لا تعاد بصورة
النقص خاصة مع انهما يصيران من قبيل المتباينين حينئذ لان احدهما يدل على وجوب
الاعادة في صورة الزيادة والآخر يدل على عدم وجوبها في صورة النقيصة وكيف كان
فقد جعل الشيخ قده بعد التصريح بكون النسبة هي العموم من وجه بانقلاب التقديم
خبر لا تعاد حاكما على اخبار الزيادة نظرا الى ان اخبار الزيادة انما هي في مساق
سائر الادلة الدالة على سائر الشرائط والموانع كدليل الحدث والتكلم وغيرهما وقوله
لا تعاد ناظر الى تلك الادلة وفي منزلة تفسير المراد منها تخصيصه فمفاده ان
الاخلال بكلما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهوا لا يوجب
اعادة وان كان من حقه ان يوجبها وعلى هذا فيقدم على اخبار الزيادة كما يقدم
على غيرها من ادلة ما يخل فعله او تركه بالصلوة ولا اشكال في ذلك بناء على
تسليم قاعدة الحكومة المتداولة في السنة الاواخر وان كانت مخالفة لما نجده
من سيرة العلماء من ملاحظة التعارض بين العامين من وجه في امثال هذه الموارد
نعم قد ذكرنا في محله انه قد يرجح احد العامين من وجه ويحمل الآخر في حكم الخاص
في خصوص بعض الموارد كما اذا كان اقل افرادا من الآخر او كان تقديم احدهما
موجبا لتخصيص الاكثر في الآخر او كان في احدهما اشارة لفظية الى الآخر
مثل ان يقول تلك الاوامر التي امرتك يجب عليك الفور فيها او لا يجب الاشتغال
بها عند العسر ونحو ذلك او كان احدهما مهجورا لعمل المشهور وغير ذلك من الموارد
اذا اتضح جميع ما تقدم من المقامات الثمانية فنرجع الى ما اردناه من

بعض

في تعارض اخبار الزيادة
مع قوله لا تعاد

الثالث في الركنية فنقول قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولي هو البطلان في النقيصة
سواء كان عمدا او سهوا بناء على مذاق الشيخ قده فيكون الاصل هو الركنية لو فسر الركن
بما يبطل العبادة بنقصه عمدا او سهوا كما هو الموافق لمعناه اللغوي والعرفي بل الشرعي
ايضا في غير الصلوة كالمعاملات وغيرها فان قولهم الايجاب ركن في البيع
ليس النظر فيه الا الى جهة النقص دون الزيادة وان عطف على النقص الزيادة
ايضا فاللازم هو التفصيل بين النقص عمدا او سهوا وبين الزيادة عمدا او
سهوا لما عرفت من كون مقتضى الاصل الاولي هو عدم البطلان بالزيادة
العمدية وفي السهوية بطريق اولى والمراد من الزيادة السهوية هنا ما لم تقم دليل
اجتهادي على البطلان عمدا والا فيكون مثل النقص في الحكم هذا ان لم يثبت
الاجماع المركب على عدم الفرق بين النقص والزيادة بان ينعقد الاجماع
على ان كلما يبطل الصلوة بنقصه عمدا يبطل بزيادته عمدا او سهوا والا فلو حصل
الاجماع المذكور كالادعاء [?] للشيخ فان قلنا بجواز الفصل في مقام الظاهر
على ما يقتضيه الاصول العملية فلا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي نظرا الى
عدم كونه مخالفة للاجماع والمعلوم من قول الامام لا ما علم منه بالاجماع
المركب وعدم القول بالفصل انما هو عدم وجود الفصل في الحكم الواقعي وما نحكم
به من الفصل انما هو في الحكم الظاهري فعلى هذا فلا اشكال في التفصيل والعمل بكل
من الاصلين في طرف النقيصة والزيادة والا فيتوقف الحكم على ترجيح قاعدة
الاشتغال حتى يحكم بالبطلان في طرف الزيادة ايضا او ترجيح البرائة حتى
يحكم بعدم البطلان في طرف النقيصة ايضا بالملازمة الثابتة من الاجماع المذكور فقد
صرح الشيخ قده بان اللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البرائة مستدلا [?] ومرجحا

ووجهه بقوله كما لا يخفى مع انه في كمال الخفاء بل لا نظير [?] له وجه في المقام
اصلا وتوضيح ذلك ان كلا من البرائة والاشتغال حجة شرعية وانما يقدم
احدهما على الآخر في بعض الموارد لعدم جريان الآخر فيه في الحقيقة لكونه
حاكما عليه وفي منزلة الرافع لموضوعه كتقديم الاشتغال في الشك في المتباينين
فان موضوع البرائة هو عدم العقاب مع عدم البيان وقد حصل البيان بما
هو المعارض من العلم الاجمالي بالتكليف بناء على اعتبار العلم الاجمالي فلا
يبقى محل لجريان البرائة حينئذ عند الادقة [?] كما لا يبقى محل لجريان الاشتغال في مورد
تقدم البرائة كما في دوران الامر بين الاقل والاكثر لان موضوع الاشتغال
انما الضرر المحتمل فاذا اتى بالمعلوم وهو الاقل ورجع الى البرائة في الاكثر
وهو القدر الزائد حصل القطع بعدم العقاب لعدم البيان بالنسبة
الى الزائد فلا ضرر محتمل حتى يجب التحرز عنه واما اذا فرض جريان كل واحد
منهما في مورد كما في ما نحن فيه فان البرائة تقتضي عدم البطلان في طرف
الزيادة بالمطابقة وفي طرف النقيصة بالملازمة كما ان الاشتغال يقتضي
البطلان في طرف النقيصة بالمطابقة وفي طرف الزيادة بالملازمة فحينئذ
لا وجه لتقديم احدهما على الآخر بل مقتضى القاعدة هو تساقطهما والرجوع
الى مقتضى الحذر [?] الاولي العقلي ان قلنا بكون الاصل الاولي هو الحذر او الى
البرائة العقلية ان قلنا بكونها الاصل الاولي وجعلنا احد المتعارضين هنا هو
البرائة الشرعية او التوقف في المقام اقول يمكن ان يقال في وجه تقديم
الاشتغال بناء على مذاق الشيخ قده انه لما كان القول بالاشتغال

في بيان تعارض البرائة
والاشتغال في الشك
في قابلية الزيادة والنقيصة

في طرف النقيصة لعدم قابلية المحل للبرائة لاستلزام جريانها فيه الحال
عن تكليف الغافل حين غفلته وهو ممتنع من الحكيم بخلاف القول بالبرائة
في طرف الزيادة فانّما هو لحكومته الاشتغال للبرائة على الاشتغال مع
امكان جريان الاشتغال وقابلية المحل له فاذا دار الامر في مورد التعارض
بين استصحاب حكم البرائة الى طرف النقيصة وبين استصحاب حكم الاشتغال
الى طرف الزيادة فلا ريب ان الثاني اولى لما عرفت من ثبوت الاشتغال
في الاول دون الثاني لا يقال اذا فرضنا دلالة الدليل على صحة الصلوة مع
النقيصة فالشيخ قده لا ينكر استحالة ذلك كما اعترف بثبوت القاعدة الثانوية
في الصلوة مثل قوله لا تعاد ونحوه والمفروض انا لو اجرينا حكم البرائة في
المقام طرف النقيصة فالحق فيه وقلنا بصحة الصلوة مع نقيصة الجزء
المذكور سهوا فانا قلنا بها بسبب الدليل وهو الاجماع المركب اذ البرائة
بنفسها لا تدل الا على الصحة في طرف الزيادة لانا نقول مرجع هذا الايراد
الى انكار الاستحالة المذكور لوضوح كون الوقوع فرع الامكان وان الاستحالة
العقلية على فرض تحققها لا ترتفع بورود الدليل وقد اوردناه على الشيخ
فيما تقدم والكلام هنا انما هو بناء على مذاقه مع قطع النظر عن الايرادات
المتقدمة الواردة عليه فلا مناسبة لما فرقته عليه بذلك هنا كما لا يخفى ثم انه
قد عرفت ان مقتضى الادلة اللفظية هو عدم مبطلية الزيادة والنقيصة اذا
كانتا ناشئتين عن سهو بناء على تقدم قوله لا تعاد على اخبار الزيادة مع كون النسبة بينهما
هو العموم من وجه لاختصاص الثانية عن السهو والعمد ولكن ذكر الشيخ قده انه لو فرض
احتمال ورود دليل دال على حكم واحد من الزيادة او النقيصة مع اختصاصه

بصورة

بصورة السهو فاللازم تقديمه على قوله لا تعاد لكونه اخص من حيث عمومه
من الزيادة السهوية والنقيصة السهوية بخلاف الدليل المفروض لاختصاصه
بواحد منهما قال والظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله اذا
استيقن انه زاد في المكتوبة استقبل الصلوة اقول وجه اختصاص هذا الخبر
بالسهو هو ان قوله انه زاد في محل المفعول لقوله استيقن فيتوقف على
تقدم وجود الزيادة على زمان اليقين وحدوثه بعد وقوع الزيادة وهذا لا يمكن
الا مع وقوع الزيادة عن غير عمد والا فاليقين حاصل مع العمد البتة كما في
قولك اذا علمت ان زيدا جاء او [illegible] وهذا دون صحة الاطلاقه مع مقارنة
زمان الفعلين الفا الدال الظاهر منه تقدم زمان الثاني على زمان الاول
هذا وقد اورد عليه الفاضل المحقق الاستاد [illegible] دام ظله بان المراد ان
كان مجرد الفرض والتصوير فالاولى ترك ذكره رأسا لكون الاشتغال بالواقعيات
اهم للفقيه من الاشتغال بالفرضيات وان كان المراد تحققه في الخارج
فليس هنا في الادلة ما كان مختصا بالسهو وانّا ما مرّ من خبر من استيقن فانّا
انّ المراد منه هو معنى من زاد وانما ذكر لفظ اليقين لمجرد كونه طريقا الى
احراز الزيادة وذلك بقرينة غيره من اخبار الزيادة المتحدة معه في
السياق مع عدم ذكر اليقين فيها اصلا فالاولى ما اعترف به الشيخ قده في
اول حجية القطع من ان القاعدة في كل ما ذكر فيه العلم مع الموضوع هو الحمل
على الطريقية دون الموضوعية لغلبة الاول دون الثاني مع شهادة العرف
والطبائع بذلك لكثرة تعارف ذكر العلم مع الموضوع مع كون المقصود هو نفس
الموضوع فيصير ذكر العلم بمنزلة المعطوف وتكملة الكلام بينهم مضافا الى

فيما اذا شك في جزئية شيء او شرطيته بعد العلم باعتباره في العبادة

عدم وجوده جزء في الصلوة بكون العلم بزيادته مبطلا دون نفس زيادته بالاخرة واقول يظهر ما فيه مما قدمناه من تقرير مطلب الشيخ وبيان وجه الاختصاص وتوضيحه انه قد عرفت انه ليس في كلام الشيخ قده اشارة الى جعل العلم في الرواية جزء الموضوع بل نظره الى دعوى ظهورها في الزيادة السهوية بالتقريب المتقدم وليس دعواه ذلك مبنيا او ملازما للدعوى كون العلم جزء الموضوع كيف وهو اعني دعوى الظهور في السهو لا يثبت بذلك اذ لو فرضنا كون موضوع البطلان هو العلم بالزيادة فهو اعم من العمد والسهو لصحة حصول العلم بوقوع الزيادة العمدية كحصوله بوقوع الزيادة السهوية فمجرد جعل العلم جزء الموضوع لا يدل على اختصاصه بالسهو كان فرض كون اليقين متاخرا عن زمان وقوع الزيادة يغني عن ارتكاب جعله جزء الموضوع لتمامية الدلالة على الاختصاص بمجرده كما لا يخفى الامر الثاني من الامور التي اردنا التنبيه اليها هو الكلام فيما حصل الشك بين جزئية شيء وبين شرطيته بعد القطع باعتباره في العبادة فهل الاصل فيه الجزئية او الشرطية او يختلف مقتضى الاصل باختلاف الآثار المترتبة على كل من الجزئية والشرطية ويتضح الحال بالكلام في موارد الاول في بيان معنى كل من الجزء والشرط فنقول الجزء عبارة عما تركب منه الماهية مع كونه من اول اخذها على وجه يكون في طول العمل بعض عدم لزوم كونه شيئا خارجيا مقارنا لمجموع العمل وهو الذي يكون نفسه موردا للامر والنهي لا تقييده بخلاف الشرط فانه عبارة عن الاشياء الخارجية عن الماهية المعتبر تقييدها فيها على وجه تكون مقارنة لجميع اجزاء الماهية ويكون في عرضها ويكون مورد الامر تقييد الماهية بها لا نفس الاشياء ~~ومن هنا ظهر انه~~ لا يشتبه انه قد لا يعتبر مقارنة الشرط واستمراره الا لبعض اجزاء العمل كالطمأنينة بناء على شرطيته في الركوع والسجود لان مرادنا انما هو لزوم المقارنة والاستمرار في الشرط بالنسبة الى المشروط به فاذا فرض كونه شرطا لجزء العمل يجب استمراره في تمام ذلك الجزء

المشروط به

المشروط به لا في تمام العمل الذي هو جزء منه فاذا كانت الطمأنينة شرطا للركوع يلزم استمرارها في تمامه لا في تمام الصلوة ومن هنا ظهر انه لا يكون الشرط متقدما ولا متاخرا عن المشروط واما ما يتوهم من انتقاض ذلك ببعض الموارد مثل الوضوء فانه حيث انه شرط للصلوة متقدم عليه وغسل الجنابة قبل الفجر والنية اذا قدمت من اول الليل بناء على شرطيتها في صوم شهر رمضان وكذا الاجازة في الفضولي وغسل الاستحاضة الواقع في الليلة المتاخرة عن يوم الصوم حيث انهما شرطان متاخران عن المشروط وهو العقد والصوم فهو ليس كما توهم اذ الشرط في الصلوة ليس نفس الوضوء بل الحالة الحاصلة منه المقارنة لجميع اجزاء الصلوة والمراد منها كون المكلف ذا وضوء او ذا تطهر فالوضوء من اسباب تحصيل الشرط لا يقال اتفقوا على اشتراط الصلوة بالطهارة مع ان المعروف عن الاكثر كون الطهارة عبارة عن نفس الافعال الثلثة اعني الوضوء والتيمم والغسل لانا نقول اما بناء على القول بان الطهارة عبارة عن الحالة المذكورة فقد عرفت ارتفاع الاشكال واما بناء على مذهب من يقول بكونها عبارة عن نفس الافعال فالجواب حينئذ ان الطهارة ليست شرطا في الصلوة بل الشرط انما هو كون المكلف ذا طهارة في حال الصلوة فاطلاق الشرط على الطهارة من هؤلاء اعني القائلين بكونها نفس الافعال مبني على التسامح كاطلاقه على الوضوء من القائلين من باب اطلاق اسم المسبب على السبب ولا باس في مثله بالتسامح لوضوح المراد فان قلت لا يرتفع الاشكال ولو فرضنا كون الشرط هو الحالة الحاصلة من الوضوء لانها تحصل بمجرد حصول الوضوء بلا مهلة فتكون الحالة المذكورة ايضا متقدمة عن الصلوة قلنا المراد من عدم جواز تقدم الشرط على المشروط عدم لزوم

مقارنته له هو استمرار وجوده في زمان وجود جميع اجزاء المشروط وعدم صحة انفكاكه
قبل زمان وجود المشروط لا عدم جواز كون حدوثه متقدما على حدوث المشروط
مع ان التحقيق ان الشرط من الحالة والكون المذكورين انما هو الجزء المقارن
للصلوة والاجزاء المتقدمة عليها منها ليست من الشروط في الحقيقة وانما
هي مماثلة للشرط في ان لها قابلية الشرطية نظير ما يعمل من الاجزاء الخارجية قبل
التركيب فان ما يصلح لبعض اجزاء السرير ليس جزء السرير فعلا قبل حصول
السرير في الخارج وضمه الى باقي الاجزاء فان قلت فاي دليل على لزوم
مقارنة الشرط المشروط راسا حتى يلزم ارتكاب التوجيه فيما يتوهم خلافه وان
سلمنا امكان التوجيه في جميع الموارد قلنا الدليل عليه واضح بعد ما ذكرنا
من ان الشرط عبارة عن القيود الخارجية الداخلة تقييداتها في الماهية لان
مرجع دخول تقييداتها فيها الى مدخليتها في الماهية فيكون الشرط راجعا الى العلل
الصورية ومن المتبين في محله لزوم المقارنة في العلة المادية والعلة الصورية
كلزوم التقدم في العلة الفاعلية ولزوم التاخر في العلة الغائية بحسب الخارج
فان قلت فما الدليل على لزوم هذا دخول تقييد الشرط في الماهية حتى
يرجع الى ما ذكرت قلنا ان ندعي ان الشرط عبارة عن الامور التي لها
ارتباط مع الماهية على وجه يلزم من عدم وجودها مطلقا بعنوان التقدم
والاقتران والتاخر اعدام وجود الماهية فلا يختص بما ذكرت قلت هذا
هذا راجع الى الوضع والاصطلاح والشاهد على كونه مصطلحا فيما ذكرناه
اتفاق الكل على ذلك الذي يستكشف من تعرض الاساطين بالاستشكال
في شرطية الاجازة بعض الامور المتقدمة او المتاخرة والتزامهم بانحاء التوجيه

تقدم [illegible] والعلة [illegible] بحسب [illegible]

في ارجاعها

في ارجاعها الى ما ذكرنا كما فصلوا الكلام في الاجازة في الفضولي وغيرها ولم
يلتزم احد منهم باحتمال كون الشرط اعم كما لا يخفى وبما ذكرنا انفتح لك باب
التوجيه في باقي الموارد المتقدمة لانا نقول الشرط في صحة الصوم بالنسبة
الى غسل الجنابة والتنبيه ايضا هو كون المكلف مقيدا بالفعل
والتنبيه في جميع حالات الصوم وهذا الكون حاصل له في جميع انات الصوم
واما الجواب في مثل الاجازة وغسل الاستحاضة فهو ان الشرط فيها انما
هو كون العقد في علم الله في حال العقد بحيث يتعقبه الاجازة بعده
وكون المكلف في علم الله في حين الصوم بحيث ياتي بالغسل بعده
فاذا حصل الاجازة والغسل في الخارج انكشف وجود الشرط
مقارنا لزمان وجود المشروط لان علم الله كان حاصلا بذلك قطعا ومن
هنا يتضح ما وقع لابن الحاجب من الخبط في اختياره التفصيل في
وجوب مقدمة الواجب بين الشرط الشرعي وبين غيره من المقدمات
مستندا الى عدم جواز انفكاك المقدمات العقلية عن ذي المقدمة فلا
لو سئل المريد عنها يصح ان يصرح بانه لا يتركها وانت خبير بان
توجه مطلوبه هو نفس ذي المقدمة بها او بغيرها بخلاف الشرط الشرعي
لجواز انفكاكه عن المشروط عنه في الخارج كما في الوضوء بالنسبة الى
الصلوة فلا يصح ان يصرح الشارع بعدم وجوبه عند السؤال عنه اذ التوقف
لم يعلم الا من جانب الشارع ووجه فساد ما ذكره هو ما عرفت من عدم جواز
الانفكاك في الشرط الشرعي ايضا وان الشرط في الصلوة ليس هو الوضوء
كما توهمه بل الشرط هو ما ذكرنا من كون المكلف متوضئا في حال الصلوة المردد

في حصول الاشتباه بين الجزء والشرطية الامور الخارجية

الثاني ان الاشتباه بين الجزء والشرط ظاهر غالبا في المركبات الخارجية
لتشخيص العرف بينهما فيها بخلاف المركبات الاعتبارية كالصلوة والصوم و
غيرهما اذ جزئية الشيء وشرطيته موقوف على اعتبار المعتبر اعني الشارع
فقد يفهم ذلك من بيانه وكيفية اعتباره للشيء مثلا اذا قال الصلوة عبارة
عن التكبير والقراءة والركوع والسجود حال كون الجميع بالنية والقربة فيكون
ظاهرا في جزئية ما عدا الاخير وشرطية الاخير خاصة ولو قال الصلوة عبارة
عن النية والتكبير الى اخره يكون ظاهرا في جزئية النية وقد يحصل الاشتباه
بينهما من جهة كون دليل اعتبار الشيء اما غير ظاهر في احد الوجهين
او من جهة تعارض ظاهر الدليلين او لغير ذلك من الوجوه فالكلام هنا
انما هو في هذا القسم اعني ما ثبت اعتباره في بعض المركبات الجعلية
مع عدم ظهور دليل اعتباره في واحد من الجزئية والشرطية كالنية في
الصوم والصلوة وكذا اشباهها والطمأنينة في الركوع والسجود حيث قيل
بكونها جزءا للصلوة كالقيام او الركوع نظرا الى ثبوت الجعل في الركوع
ايضا وقيل بكونها شرطا للركوع او للذكر الركوعي واشباهها من الموارد وبهذا
البيان ظهر ما في كلام الفاضل المحقق شريف العلماء ما في الافراط
من اطلاق دعوى وضوح الميز بين الشرائط والاجزاء عرفا مستندا
الى انه لو قال الحكيم الطبيب يجب ان تعد معجونا فخذ مثقالا من الياقوت
والحقة والحجر [illegible] وزد عليه اربعة مثاقيل من الذهب ومثقالا
من المرواريد ويجب ان يكون مسحوقا بالحديد ثم اخلط الجميع واطبخه

بالنار

بالنار في قدر من الصفر فيعلم ان الياقوت والذهب والمرواريد من قبيل
الاجزاء او دق السحق بالحجر والحديد من شرائط الجزء او الباقي من شرائط [illegible]
المعجون وعلى هذا فيكون طريق تشخيص الجزء من الشرط سهلا ولا يبقى
اشكال في المسئلة ووجه فساده ان ما ذكره من المثال انما هو من قبيل
المركبات الخارجية وقد عرفت [illegible] ثبوت الفرق بينها وبين المركبات
الاعتبارية وحصول الاشتباه في الاخير في بعض موارده كيف
وما ذكره ينافي وقوع النزاع بين الاساطين في النية والطمأنينة و
تطويلهم الكلام فيهما اذ يبعد خفاء الحال عليهم مع كمال رسوخهم على ما ادعاه
مع ان ما ذكره يستلزم عدم ثبوت الحاجة الى عنوان هذه المسئلة اصلا
فلا يتفرع اثباتها في فائدة المورد الثالث قد جعل بعضهم الثمرة بين الجزئية
والشرطية في انه لو التفت الى الشيء المشكوك في جزئيته وشرطيته كالنية مثلا بالجزء
فيعتبر فيه حينئذ ما يشترط في الواجب التعبدي من المباشرة والاباحة والاخلاص
ونحو غيرها بخلاف ما لو التفت بالشرط لا حيث لا يعتبر فيه حينئذ شيء مما ذكر من
شروط العبادة ولا يخفى ان الاشتباه ناش عن عدم تحقيق حقيقة الكلام في
هذه المسئلة اعني مسئلة الشك في الشرطية والجزئية فان الكلام فيها انما
من حيث اثبات مطلق الشرطية ومطلق الجزئية في المشكوك اعم من ان
يكون على فرض شرطيته من قبيل الشروط العبادية كالطهارة وغيرها او من
قبيل الشروط التوصلية كتطهير الثوب وستر العورة وغيرهما فظهر ان مجرد
الحاق المشكوك بالشرط لا يستلزم كونه شرطا توصليا حتى يحكم بعدم لزوم ما ذكره
مع انه ليس النظر في هذه المسئلة الى احراز جهة التعبدية او التوصلية

في محل الثمرة بين الجزء
والشرط

اصلا ورالدنفكان اللازم الرجوع الى ما قرر من مسئلة ان الاصل في الواجب
هو التعبدية او التوصلية حيث ذهب جماعة الى الاول مدعيا ان الطلب
من حيث هو يلزمه الامتثال قهرا بمعنى اتيان المطلوب لاجل الطلب ويشهد لذلك
ما نشاهده من حصول الجزم لكل احد في انه يكون واجبات كثيرة من قبيل العبادة
مع انه لم يعلم به دليل غير ما ورد من الاوامر وكذا اكثر المستحبات فانه لا يشك
احد بكون الصلوة عند ذكر اسم النبي صلى الله عليه وآله من قبيل العبادة مع انه لا دال زائد اليها
في شيء من الادلة والفتاوى وذهب بعضهم كالشيخ ره بالثاني متمسكا باطلاق
المادة بمعنى انه اذا قال صل عند ذكر اسم النبي صلى الله عليه وآله فقال لها السامع من
دون قصد الامتثال فيصدق انه ذكر الصلوة وكيف كان فمقتضى كلام من
ذكر الثمرة المتقدمة هو ان يرجع في مسئلة الشك في الشرطية والجزئية
الى مقتضى الاصل في مسئلة الشك في التوصلية والتعبدية فمن قال
بالاول فيحكم بكون الشيء المشكوك شرطا ومن قال بالثاني فيحكم بالجزئية
ومقتضاه هو عدم بقاء الحاجة الى عنوان مسئلة ابدا الا هذه المسئلة
عن مسئلة الشك في الشرطية والجزئية اصلا فان قلت فما الذي يصح ان يجعل
ثمرة لهذه المسئلة قلت هو امور احدها ترتب شروط نفس العمل على الشيء المشكوك
لو الحق بالاجزاء وعدم ترتبها لو الحق بالشرائط لشروط مثلا قد دل الدليل على اعتبار
شرائط في الصلوة مع قطع النظر عن شروط مطلق العبادة كعدم استصحاب شيء من
اجزاء غير ما كول اللحم وستر العورة وطهارة الساتر وغير ذلك فلو فرضنا كون النية
من اجزاء الصلوة يلزم مع كونها عبارة عن الاخطار بالبال فيلزم اجتماع جميع
شروط الصلوة في حين النية لكونها اول الاجزاء لان ابتداء الصلوة من النية

حينئذ

حينئذ بخلاف ما لو الحقناها كانت النية من الشرائط فيصح الاتيان بها مع
فقدان شرائط الصلوة كان يفرض مع استصحاب اجزاء غير ما كول اللحم او مع
الثوب النجس ثم يطرحها في اول زمان الشروع بالتكبير لكون ابتداء الصلوة
من التكبير بناء على ذلك الثاني انه لو قلنا بجزئية كان زيادة في الصلوة عمدا
بالمرة من اختيار الزيادة مع عدم معارض لها في الزيادة العمدية فيلزم بطلان
الصلوة بتكرار النية بناء على كونها عبارة عن الاخطار حتى بعد التكبير فيها
لو قلنا بكونها من اجزاء الصلوة بخلاف ما لو قلنا بكونها من شرائط الصلوة لعدم
تحقق الزيادة في الصلوة حينئذ وانما كان الواجب هو اتيان الصلوة متلبسا
بالنية وهو حاصل مع التكرار ايضا وكذا لو قلنا بكون وضع ما عدا الجبهة
في السجود شرطا للسجود فلو رفع يده بعد وضعها على الارض ثم وضعها ثانيا لا يوجب
البطلان لعدم تحقق زيادة في الصلوة حينئذ وانما اريد الاتيان بوضع الجبهة
او بذكر السجود في حال وضع سائر محال السجود على الارض والمفروض حصوله
وليس ما وقع من وضع اليد اولا فانيا الا كوضع اليد على ثوبه او جسده حيث
لا يصدق به هو ولو مع تكرره زيادة في الصلوة الثالث ثبوت الوجوب الشرعي
للشيء المشكوك وترتب عقاب مستقل عليه لو الحق بالاجزاء بخلافه لو الحق
بالشرائط بناء على ان يقال بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط في وجوب مقدمة
الواجب كما هو مذهب سيد الاواخر وبعض من تبعه نظرا الى ان الوجوب الشرعي
المتوجه الى العبادة متوجه الى الاجزاء فيكون كل من الاجزاء واجبا
شرعيا ولكنه فاسد لانه لو كان المراد توجه الوجوب المذكور الى كل واحد من الاجزاء
مع قطع النظر عن كونه جزءا للعبادة الواجبة فلم يتوجه اليه وجوب اصلا وان اريد
توجه الوجوب اليه من حيث كونه جزءا للعبادة فوجوبها عين وجوب

في محل الثمرة بين كون شيء معتبرا في العبادة شرطا او جزءا

اجزائها المركبة فلا تعدد في الوجوب حتى يتعدد العقاب الرابع ما يترتب
من الثمرة العملية المترتبة عليها الثمرة العلمية اذ لو قلنا بلزوم العلم التفصيلي
في العبادة بمعنى العلم في الصلاة بخصوص كل واحد من الشرائط والاجزاء
وتميز كل واحد منها عن الآخر فلا يصح الصلاة الا بعد معرفة كون المشكوك
ملحقا بواحد منهما وقد يجعل الثمرة ايضا فيما لو نذر ان يعطي لمن اتى بجزء من
اجزاء العبادة درهما فيقال ان مقتضى اصالة البرائة هو الحاق المشكوك بالشرائط
لو اتى به احد حينئذ كان اتى بنية الصلاة مثلا ولكنه معارض بانه لو فرضنا
انه نذر ان يعطي لمن اتى بشرط من شرائط العبادة فاتى احد بنية الصلوة
مثلا فيكون مقتضى البرائة الالحاق بالاجزاء مع انه لا نظر في اصالة البرائة
الى حيث الشرطية او الجزئية وانما النظر فيها الى عدم وجوب الاعطاء وعدم
ترتب عقاب على تركه سواء كان جزءا او شرطا وبهذا البيان يظهر انه ليس في
المسئلة اصل كلي يرجع اليها في جميع مواردها بل يختلف باختلاف مواردها
كما صرح بذلك الشيخ قده في الرسالة ووجه ذلك انه بعد العلم باعتبار الشيء
شرعا في العبادة كما هو المفروض فيكون الشك في كيفية اعتباره على وجه الجزئية
او الشرطية من قبيل الشك في الحادث بعد القطع بالحدوث حيث لا يجري اصالة
العدم في شيء من طرفي الشك كالشك في كون الموجود في الدار زيدا او عمرا
فلا يصح تعيين احدهما باجراء اصالة العدم في الآخر نعم يمكن اجرائها في نفس
الآثار المترتبة على احدهما فيختلف باختلاف الموارد كما تقدم في مثال النذر
واما بالنسبة الى ترتب شرط نفس العمل او العقاب او البطلان على ما تقدم من
كون الجميع من آثار الجزئية فيكفي الرجوع الى البرائة [illegible] جعل ذلك ثمرة
على القول بالبرائة والاشتغال في مسئلة الشك في الشرطية او الجزئية [illegible] نظرا

الى رجوع الشك هنا الى اشتراط شروط نفس العمل في الشيء المشكوك وما فيه
زيادة في الصلوة واقول لما كان القدر المتيقن هنا ثابتا للعلم باعتبار نفس
الشيء المشكوك جزئية او شرطية في الصلوة مثلا فالمتيقن هو الرجوع بالنسبة
الى الآثار الثلثة المتقدمة الى البرائة الا ان يفرض ثبوت اثر زائد عليه
على فرض شرطيته في بعض الموارد فيقتضي الاصل عدمه ايضا ولذا قلنا انه
ليس هنا اصل كلي يرجع اليه في جميع الموارد المورد الرابع في بيان الاقوال
في المسئلة فنقول قد ذكروا في بعض موارد تلك المسئلة وهو النية
اقوالا اربعة الاول القول بكونها شرطا كما حكي عن جماعة الثاني القول
بكونها جزء الثالث القول بان فيها جهتان جهة الشرطية من حيث
تعلقها واستمرارها في تمام العمل وجهة الجزئية من حيث تقدمها وكونها في طول
سائر الاجزاء والرابع القول بعدم كونها من قبيل الشروط ولا من قبيل
الاجزاء لكونها من قبيل الدواعي ولا ريب في انها بمرتبة العلة بالنسبة الى
العمل فلا يعقل كونها في مرتبة العمل بان يكون نفسها او تقييدها داخلة في
مرتبة العمل ولا بد من تحرير محل النزاع في المقام فنقول لا يخفى ان النية
حينما تطلق شرعا فالمراد بها القربة وقد حصل العلم باعتبار الشارع لها في جميع
العبادات في الجملة ولكن الكلام في ان الشارع هل اعتبرها على وجه الشرطية
بان يجعل العمل مقيدة بالوصف المنتزع من الداعي والقربة وبعبارة اوضح
ان يجعل كون العمل صادرا عن قربة شرطا له او ان الشارع اعتبرها على وجه
الجزئية بان يجعل العمل كالصلاة مثلا عبارة عن القربة وما يلحقها من الاجزاء

وتنظير الشيء في المذكور في سائر الشروط المتقدمة على العمل صح

في ادلة القول بان النية شرط او شطر

الباقية فاذا عرفت ان الكلام انما هو في اعتبار الشارع مع امكان كل واحد من الاعتبارين يظهر لك انه لا يجري هنا بعض القولين الاولين المورد لكلام في ذكر ادلة الاقوال واستدل للاول اعني كون النية من الشروط بامور احدها انها لو كانت من الاجزاء لوجب لها نية اخرى لكونها حينئذ عبادة لان جزء العبادة عبادة وكل عبادة لا بد فيها من النية فينتقل الكلام الى النية الثانية وهكذا فيلزم التسلسل وفيه منع لزوم التسلسل اما اولا فلان لزوم النية في كل عبادة لا يقتضي لزوم نية اخرى في نفس النية اذا كانت من قبيل العبادات بل نيتها منتزعة من نفسها كما ان جميع الاشياء موجود بالوجود ولا يحتاج نفس الوجود الى وجود اخر خارج منه بل وجوده من نفسه وكذا جميع الافعال الاختيارية تتوقف على الارادة ونفس الارادة لا تحتاج الى ارادة اخرى واما ثانيا فلانه لو سلمنا لزوم نية اخرى في النية الكلي قلنا بكونها من الاجزاء فلا وجه للزوم التسلسل ايضا اذ قد عرفت ان اعتبار الجزئية انما هو باعتبار الجعل فيصح ان يعتبر النية الاولى جزءا للعبادة دون النية اللازمة لها فلا تكون النية الثانية عبادة حتى يلزم فيها النية ويلزم التسلسل الثاني ان لها تعلقا بتمام اجزاء العمل كتعلق سائر الشروط فيناسب كونها شرطا وفيه ان المراد ان كان هو مجرد التعلق العقلي فهو لا يقتضي الشرطية وان كان التعلق الشرعي بمعنى اعتبارها في عرض العمل فهو اول الكلام الثالث انا لم نجد بعد الاستقراء في سائر المركبات الغير الشرعية ما كانت النية جزءا له والجواب ما تقدم

من

مضافا الى ما علم التزام كون النية شرطا عدم وجوب النية فيه لما تقدم من جواز كونه من قبيل الشرائط العبادية كالطهارة فتامل منه

من خروج المركبات الخارجية عن محل الكلام والا فكما ان النية ليست جزءا فيها فكذا ليست من شروطها ايضا الرابع انه قد ورد انه لا عمل الا بالنية فظاهره كون العمل غير النية وكونها من شروطها وهو منتقض بورود نحو هذا التركيب في بعض الاجزاء ايضا كقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صلاة لمن لم يقم صلبه منها الخامس صدق اسم العبادة كالصلاة على الخالي من النية فيدل على كونها خارجة منها وفيه انه لو كون البناء على قول الصحيحي فلا ريب في ان الصدق ممنوع ولو كان البناء على الاعم فهو حاصل مع انتفاء بعض الاجزاء المعلوم الجزئية ايضا كالسورة وغيرها واما دليل القول الثاني وهو القول بجزئية النية فوجهان محكيان عن الشهيد في الذكرى احدهما اعتبار الشارع لها في ضمن العبادة بمعنى ادخالها في ماهيتها بدليل قوله سبحانه وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حيث جعل الدين منحصرا في العبادة حال الاخلاص وفيه ان الاية بالشرطية اشبه واظهر دلالة من الجزئية لان قوله مخلصين حال وهو ظاهر في القيدية دون دخول تقييده في العبادة لا نفس القيد الثاني ان النية بالنسبة الى سائر الاجزاء من الامور المتلاحقة تتقدم بها عليها وفيه انه مصادرة اذ قد عرفت ان الكلام في ان الشارع اعتبر النية على وجه التلاحق او اعتبر تقييد الصلاة بها بان اعتبر كون الصلاة صادرا عن النية واذ قد ظهر عدم تمامية شيء من ادلة القولين وعدم الجدوى للقولين الاخرين على الوجه المتقدم في تحرير محل النزاع فالاولى التوقف في الحكم بالشرطية او الجزئية واما بالنسبة الى الاثار المترتبة على احدهما فقد عرفت ان اللازم هو ما يقتضيه البراءة او الاشتغال اما مطلقا او بحسب اختلاف اثارهما

الامر الثالث في وجوب
الاتيان بالباقي عند تعذر
بعض الاجزاء

الامر الثالث من الامور التي وعدنا التنبيه عليها في المقام هو انه اذا تعذر
شيء مما ثبت جزئيته او شرطيته في العبادة فهل يكون مقتضى الاصل هو سقوط الجميع
او الباقي او بقاء ام يجب الاتيان به بقدر الميسور ينبغي ان يعلم ان الكلام هاهنا ليس
فيما علم كونه جزءا او شرطا مطلقا حتى حال التعذر والاضطرار كما في كل من
ساعات النهار في الصوم والطهارة بالنسبة الى الصلوة بناء على اصح القولين
في فاقد الطهورين من عدم وجوب شيء عليه لان معنى ثبوت كونه جزءا او شرطا
مطلقا حتى حال التعذر كما فرضنا هو سقوط الواجب حال تعذر الشيء المذكور بتعذر
جزء الواجب او شرطه مع فرض عدم سقوط الجزئية او الشرطية وكذلك ليس
الكلام فيما كان من قبيل التعدد المطلوبي كالفورية بالنسبة الى الحج والقضاء
على قول وكالصوم المجموع شهر رمضان حيث لا ريب في عدم سقوط الحج بتعذر
الفورية كعدم سقوط القضاء بتعذرها وانه لا يسقط وجوب صوم باقي الايام
بسبب تعذر بعض ايام شهر رمضان فتحصل ان الكلام فيما اذا ثبت جزئية
شيء او شرطيته في الجملة بان علم بعدم صحة العبادة بدونه في حال التمكن
من الشيء المذكور وشك في كونه جزءا او شرطا على الاطلاق حتى حال تعذر الشيء
المذكور فيترتب عليه سقوط التكليف بالكل او المشروط او انه جزء او شرط
في حال التمكن منه خاصة فلا يسقط التكليف بتعذره ونتكلم هاهنا تارة من
حيث اقتضاء الاصول العقلية وتارة من حيث الاصول اللفظية وتارة
في مقتضى القواعد الشرعية كقاعدة الميسور ونحوها اما الجهة الاولى فقد
يقال ان الاصل هنا البراءة بتقريب انا قد علمنا ثبوت التكليف بالنسبة

مقتضى
صح

الى القادر المتمكن من جميع الاجزاء والشرائط واما ثبوته بالنسبة الى الفاقد
لبعض الاجزاء والشرائط فهو غير معلوم فيكون من قبيل الشك في التكليف والاصل
البراءة لا يقال ان استصحاب وجوب الباقي من الاجزاء او الفاقد للشرط
حاكم عليها لانا نقول المراد من وجوب الباقي ان كان هو الوجوب الغيري
المقدمي الحاصل في ضمن الكل في حال التمكن من الكل فهو مفروض الانتفاء
اذ المفروض ارتفاع وجوب الكل فلا يتصور وجوب الباقي مقدمة للكل وان كان
هو الوجوب النفسي فهو غير المعلوم الثبوت للباقي في الزمان السابق اعني
في حال التمكن من الكل بل معلوم العدم حينئذ كما هو المفروض فلا معنى للاستصحاب
هنا فان قلت يمكن اجراء الاستصحاب هنا على احد الوجهين احدهما ان
يستصحب مطلق الوجوب القدر المشترك بين الغيري والنفسي المتيقن ثبوته
للباقي في السابق اذ كان المكلف مسبوقا بالقدرة بمعنى انه اتيان
الفعل اعني هذا الباقي كان لازما عليه من غير نظر الى كونه لنفسه او لغيره
فيستصحب اللزوم في الزمان اللاحق ايضا اعني حال تعذر البعض والاخر
ان يدعى استصحاب الوجوب النفسي بدعوى تعلقه على الموضوع الاعم من
الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها بناء على صدق الموضوع عليه عرفا
من باب المسامحة فان موضوع الوجوب في الصلوة مثلا في نظر العرف
هو المعنى الاعم من الفاقد للسورة ولا بد من اعتبار هذه المسامحة في موضوع
الاستصحاب والا لزم تضييع العمل بكثير من الاستصحابات المعتبرة عندهم في
كثير من الموارد مثل استصحاب الكرية بعد العلم بزيادة نقصان الماء ولو
قليلا بعد زمان العلم بكريته وليس المصحح له الا حكم العرف باتحاد الا انه يمكن و

في عدم جواز التمسك بالاستصحاب
في وجوب الاتيان بالباقي

قلنا كلا الوجهين فاسد اما الاول فلوجهين احدهما انا نعلم كون حصول الوجوب
الكلي في الزمان السابق في ضمن الوجوب الغيري بالنسبة الى الباقي من غير دوران
وترديد في كون حصوله في ضمن الوجوب الغيري او في ضمن الوجوب النفسي
حتى يؤخذ مطلق الوجوب القدر المشترك بينهما المعلوم ثبوته في السابق اجمالا
بل الكلي هنا معلوم الحال من حيث الفرد القائم به ولا شك في انتفائه بانتفاء
الوجوب الغيري في الآن اللاحق والآخر انه بعد تسليم الدوران والاحتمال في
السابق فيصير المقام من قبيل الشك في القابلية التي لا يجري الاستصحاب
فيها وان قلنا بجريانه مع الشك في المقتضي لكون الشك ناشئا عن دوران
الكلي بين الامر القابل للبقاء وبين الامر الممتنع فيه البقاء اذ لو كان حاصلا
في ضمن الوجوب الغيري فيكون بقائه ممتنعا للقطع بانتفاء الوجوب الغيري حينئذ ولا ريب
في ان الامر المردد بين القابل وغير القابل ليس قابلا فعلا بل هو محتمل القابلية
كما ان المردد بين الممكن وغير الممكن لا يكون ممكنا فما لم يحرز قابلية المعلوم السابق
للبقاء كيف يحكم ببقائه وقد اشرنا ان ذلك في الحقيقة من قبيل الشك الساري
اذ كلما علمنا بوجود كلي بهذا الكلي المردد بين الفردين المذكورين حصل لنا الشك في انه
هل يبقى بعد انتفاء وجوب الكل لتعذر البعض ام لا فليس لنا المتيقن في الزمان
السابق يمكن القابلية في اللاحق بل القدر المتيقن في الآن السابق انما هو
الوجود الغير القابل للبقاء كما في دوران الحيوان المعلوم وجوده في السابق
بين البق والفيل فان القدر المتيقن في السابق حينئذ انما هو الوجود القابل
للبقاء يوما او اياما دون الوجود الغير القابل للبقاء سنين او الوجود القائم مع
الفيل والقدر المشترك الذي بينهما امر ذهني ليس له وجود اصيلا كما لا يخفى
نعم يجوز القول باعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضي اذا كان غلبة في

طرف

طرف البقاء كما اذا شك في بقاء انسان عمره اقل من خمسين لا من جهة الشك
في عروض قاطع لوجوده من قتل او مرض او غيرهما بل من جهة الشك في اقتضاء
استعداده للبقاء الى زمان الشك ام لا فحينئذ لا ريب ان القابلية والاستعداد
للبقاء موجودان فيه والغالب في افراد الانسان هو البقاء الى ازيد من
خمسين عمرا اذا لم يعرضه عارض فيلحق المشكوك بالغالب ويحكم بالبقاء اذ مدار
الاستصحاب المعتبر عند القدماء الذي عليه جرى بناء العقلاء انما هو الغلبة
والظن واما لو بني على اعتباره من باب التعبد فيجوز للشارع ان يأمر بترتيب
آثار البقاء على الشيء المردد بين القابل وغير القابل ايضا تعبدا كما كان من
قبيل ما نحن فيه الا ان استفادة عموم الشمول لذلك من ادلة الاستصحاب
مشكل جدا واما فساد الوجه الثاني اما اولا فلان التسامح العرفي انما يجري
مع بقاء معظم الاجزاء واما مع كون المتعذر هو معظم الاجزاء وبقاء الاقل
فلا يثبت تسامحهم فيه قطعا مع ان النزاع اعم من كون الباقي اقل او اكثر
واما ثانيا فلمنع اعتبار تسامحهم في هذا المقام بعد استفادة اشتراط بقاء الموضوع
من دليل الاستصحاب على ما قدمناه في السابق مفصلا واما ثالثا فلانه بعد
تسليم اعتبار تسامح العرف في الحكم باتحاد الموضوعين فلا يبقى مجال لاجراء الاستصحاب
فيما اذا كان منشأ الشك هو تغير الموضوع اذ لو ثبت اتحاد الموضوعين بحكم
العرف مع فرض اعتباره فلا يبقى هناك شك حتى يحتاج الى الاستصحاب واذ قد
تبين عدم كون المقام مجرى الاستصحاب فيكون اصالة البرائة سليمة عن المعارض
هنا الا ان التحقيق هو ما ذكره بعض الاساطين من المتأخرين من جريان بناء
العقلاء طرا في كل عصر ومصر من اهل جميع الملل والاديان على الالتزام بالاتيان

واما [illegible] العمل بالاستصحاب [illegible] مع [illegible] تغير الموضوع [illegible] الاستصحاب [illegible] فان [illegible] ثبت فانما [illegible] الاجماع والاخبار [illegible]
صح

في مقتضى الاصول اللفظية
بالنسبة الى وجوب
اتيان الباقي

الباقي اذا علم ان الوجوب بشرط وصار الاتيان بجميع اجزائه متعذرا ولا
تركونا المعسور بعد تعذر الكل فينكشف في ذلك من ان الاصل في تعلق الوجوب
للمركب ان يتعلق به من حيث ذوات اجزائه بحيث يبقى جزء من الوجوب عند
انعدام الاجزاء او اكثرها كعروض السواد لاجزاء الثوب حيث انه يعرض لها
باعتبار ذواتها وينقسم بانقسامها لا من حيث وجود الهيئة الاجتماعية كعروض
بعض الخواص للمعاجين حتى يزول بزوال الهيئة الاجتماعية وعلى هذا فيكون
ما ورد من القواعد الشرعية التي سنذكرها مطابقا للقاعدة الاولية المستفادة
من بناء العقلاء واما الجهة الثانية اعني الكلام من حيث الاصول اللفظية فنقول
ان كل واحد من دليل وجوب الكل ودليل الجزء اما ان يكون مطلقا او يكون
كل منهما لبيا او مختلفين بكون الاول مطلقا والثاني لبيا او بالعكس فهذه اربعة
صور اما الصورة الاولى فهي مثل ان يرد الامر بالصلاة مثلا وقلنا بكونها اسما للاعم
ويرد الدليل على ان السورة جزء للصلاة مطلقا اعم من حال التمكن منها ومن حال
تعذرها فحينئذ يكون الحكم هو انتفاء البراءة يعني يحكم بعدم وجوب اتيان الباقي لان
اطلاق الامر بالكل قد صار مقيدا بالاجزاء باطلاق المقيد اعني دليل الجزء ومقتضى
جزئية السورة حتى تعذر السورة سقوط وجوب الكل حينئذ واما الثانية فحكمها
ايضا كذلك لانه اذا ثبت وجوب الصلاة مثلا بورود الامر بها وقلنا بكونها
اسما للصحيح فالمتيقن من ثبوت وجوبها انما هو بالنسبة الى المتمكن من جميع الاجزاء
والشرائط اذ مع عدمه لا يتيقن بكونها صلاة حتى يتعلق الامر بها فيرجع الى
البراءة عن التكليف بالباقي وان كان دليل الجزئية لبيا ايضا بان يعلم من اجماع
ونحوه وجوب الاتيان بالسورة في الجملة او وجوبها في حق القادر لان المناط
في الحكم بعدم الوجوب هنا انما هو عدم العلم بتعلق الامر بغير المتضمن للسورة

لا اطلاق جزئية السورة ومثل هذه الصورة حكم الصورة الرابعة اعني ما كان دليل
وجوب الكل لبيا كما عرفت من مثل ثبوت وجوب الصلاة بالامر بها مع القول
بمذهب الصحيحي ويرد الدليل على كون السورة جزءا للصلاة مطلقا فحينئذ يحكم بعدم
وجوب الباقي من وجهين احدهما عدم ثبوت الامر في غير الجامع للشرائط
والاجزاء والآخر استلزام جزئية السورة حال تعذرها سقوط وجوب المركب حينئذ
وقد صرح الشيخ بالرجوع الى البراءة في هذين الصورتين هنا ولكن يتوجه عليه
الاشكال من جهة هنا فانه لما ذكره في السابق في مسئلة الشك في الشرطية والجزئية
الناشئ من اجمال النص من انه اذا كان الخطاب مجملا كما على القول بالصحيح
او بالاعم مع البناء على كون الاوامر الواردة في العبادات واردة في مورد الاجمال
فلا يكون العنوان المجمل متعلقا للتكليف بل ينحصر التكليف فيما علم من الاجزاء و
يرجع في الزائد المشكوك الى البراءة اذ ليس الاتيان بالعنوان المجمل واجبا حتى
يتوقف العلم بصدقه واتيانه باتيان المشكوك ~~ومقتضى هذا~~ لا يخفى ان مقتضى
ذلك لزوم اتيان الباقي هنا لما اعترف به من كون الواجب هو نفس الاجزاء
لا العنوان المجمل حتى يتوقف صدقه على انضمام ~~الجزء~~ المفقود من الاجزاء
والشرائط كذا ذكره افضل المحققين الاستاد دام ظله واقول يمكن الجواب عن
هذا الاشكال بانه اذا لم يكن لادلة العبادة اطلاق وان قلنا بعدم تعلق
التكليف بالعنوان المجمل الا انا نقول ان القدر الثابت من وجوب نفس
الاجزاء المعلومة انما هو حال التمكن من اتيانها بمعنى القدرة على الاتيان بجميع
الاجزاء المعلومة منضما مع انضمام كل منها الى الآخر لا وجوبها مطلقا ولو منفردا
مع عدم التمكن من الباقي والحاصل ان عدم ايجاب اتيان الباقي هنا ليس
من جهة توقف صدق العنوان المجمل باتيان المفقود بل من جهة عدم العلم بالامر

بالباقي حال الافتراق عن المفقود واما الصورة الثالثة وهي ان يكون دليل
وجوب المركب مطلقا كالامر بالصلاة على مذهب الاعمي مع عدم وروده في مقام
الاهمال وكان دليل الجزئية تقييدا لها مثل ان يثبت من الاجماع جزئية السورة
في الصلاة في الجملة او وجوب اتيانها على القادر منها فاللازم هنا هو الحكم
بوجوب اتيان الباقي لعدم ثبوت تقييد اطلاق الصلاة الا بالنسبة
الى حال التمكن من السورة واما مع العجز عنها فيبقى اطلاق الامر بالصلاة سليما عن
المقيد ولا يتوهم استلزام ذلك استعمال لفظ المطلق في ازيد من معنى واحد
اعني الصلاة المشتملة للكل بالنسبة الى القادر والمجردة عن الجزء المفقود بالنسبة
الى العاجز لان المطلق لم يستعمل الا في معنى واحد هو الموضوع له اعني الماهية
المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد فقوله تعالى اقيموا الصلاة مثلا طلب
لماهية الصلاة وسائر ما من الجميع وايجاب السورة للقادر عليها تقييد للماهية
بالنسبة اليه ولا يلزم من كون اكثر المطلقات مستعملا في اكثر من معنى واحد
اذ قد خوطب بها جميع المكلفين الموجودين في الخارج او الموجودين في
الذهن ايضا بناء على شموله للغائبين مع اختلافهم في التمكن من الماء وعدمه
والحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك لكفاية امر الصلاة من الواجبات
كما لا يخفى هذا وقد ذكر الشيخ قده لمورد الرجوع الى البرائة صورتين احدهما ان
يثبت ~~اجزاء المركب~~ الجزء او الشرط بنفس الامر بالكل والمشروط ويقال له بان لو قلنا
بكون الالفاظ اسامي للصحيح والثاني ان يثبت اجزاء المركب من اوامر متعددة
ويرد على الاول انه لا يمكن ثبوت الجزء او الشرط بنفس الامر بالكل بناء على القول

اذ الخطاب
الوارد بالصلاة
مثلا مع

يكون

بكون الالفاظ اسامي للصحيح لكونها حينئذ مجملة لا يستفاد منها شيء غير ايجاب
الصحيح عند الله نعم يثبت حينئذ وجوب اتيان جميع ما شك في جزئيته او شرطيته
بضميمة قاعدة الاشتغال لو قلنا بكون المكلف به هو العنوان المجمل وعدم قبح
التكليف بالمجمل اذا كان الامتثال ممكنا ولو بالاحتياط فلو كان نظره الى ذلك
فحينئذ يرد عليه مضافا الى ما قد نبهناه سابقا انه لما تقدم منه في مسئلة الشك
في الشرطية والجزئية من عدم كون العنوان على اجماله واجبا بناء على القول بالصحيح
ولذا قال بالرجوع الى البرائة هناك مدعيا ان الواجب انما هو مصاديق
العنوان وبعبارة اخرى كون الواجب هو نفس الاجزاء لا انه اذا كان المطلوب
هو العنوان فقاعدة الاشتغال لا تثبت جزئية الشيء المشكوك او شرطيته في
العبادة وانما تقتضي وجوب اتيان الشيء المشكوك كالسورة مثلا على القادر
منها لمجرد دفع الضرر المحتمل وعلى هذا فلو تحقق العجز عن المشكوك وعدم التمكن
من السورة فاللازم هو اتيان الباقي اذ المفروض ~~وجوب اتيان~~ عدم
ثبوت التكليف بالعنوان مع عدم ثبوت جزئية السورة مطلقا وعدم
اقتضاء قاعدة الاشتغال الا الاتيان بالسورة مع التمكن منها ولا يدفع ذلك
احتمال عدم تحقق العنوان الا بالسورة لاحتمال كونها جزءا مطلقا لان المفروض
كون وجوب دفع الضرر المحتمل وتقديمه على البرائة هنا فيلزم الاتيان بالباقي
بنفس قاعدة الاشتغال لاحتمال تحقق العنوان بغير السورة لاحتمال عدم
جزئيتها في الواقع اقول يمكن الجواب بان تقديم قاعدة الاشتغال في الحكم
باتيان السورة مع التمكن منها انما كان من جهة العلم بالتكليف بالعنوان لو لا

في الاشكال المتوجه
على الشيخ في هذا المقام

سواء كانت السورة جزءا في الواقع ام لا بخلافها بالنسبة الى غير المتمكن
من السورة لعدم العلم بمطلوبية العنوان منه من اول الامر لاحتمال كون
السورة جزءا للصلاة على الاطلاق وتوقف حصول العنوان بها والحاصل ان
الاول من قبيل الشك في المكلف به والثاني من قبيل الشك في التكليف
ولا يلزم من العمل بقاعدة الاشتغال في الاول العمل بها في الثاني كما لا يخفى
هذا كله اذا فرضنا الفقدان فيما وجب الاتيان به في مقتضى قاعدة الاشتغال
واما لو فرضنا فقدان شيء قام على جزئيته او شرطيته دليل من الخارج فيدخل تحقيقه
في الفرض الثاني في الامر الذي حكيناها عنه قده من ثبوت اجزاء المركب
من ادلة متعددة ويرد عليها على ما حكم به من الرجوع الى البراءة في تلك
الصورة ان الادلة المثبتة لاجزاء المركب كما يمكن ان يكون لها اطلاق حتى يشمل
حال عدم التمكن ايضا فكذا يمكن ان لا يكون لها اطلاق من هذه الجهة فيبقى الامر
بالعبادة مع فقد بعض تلك الاجزاء سليما عن المقيد فاللازم هو التفصيل في
هذه الصورة ايضا اقول لا يخفى انه فاء هذا الايراد من جهة ان مفروضه في
تلك الصورة انما هو انحصار الامر بالعبادة في الادلة المتعددة المثبتة للاجزاء
والمفروض كونها غيريا اريد منها المركب الحاصل من تلك الاجزاء فاذا انتفى
الامر الغيري بسبب انتفاء ذلك المركب عند انتفاء بعض اجزائه فاين الامر الآخر
حتى يبقى حينئذ ويجب الامتثال به واما الكلام في الجهة الثالثة اعني الكلام من
حيث القواعد الشرعية فنقول قد يقال بثبوت القاعدة الكلية شرعا في وجوب
الاتيان بالباقي من اجزاء المركب عند تعذر الجميع والذي يستدل عليها روايات
ثلثة النبوي والعلويان المرويات في عوالي اللئالي اما الاول فمروي عن النبي صلى الله عليه وآله

اذا امرتكم

اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والثاني في ما عن علي عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور
الثالث عنه ايضا ما لا يدرك كله لا يترك كله ولكن نوقش في الجميع اولا بضعف
السند وثانيا بضعف الدلالة اما الاول فلضعف الكتاب المروي تلك الروايات
فيه مضافا الى كون الاول نبويا عاميا واما دعوى انجبار سندها بدعوى اشتهارها
بها بين الاصحاب في ابواب العبادات فنعم ان فتح الاعمال الثانية ولكنها غير
محقق عندنا لعدم معلومية تمسك من تقدمه من الاصحاب بها على وجه يكون
استنادهم اليها فضلا عن اشتهاره بينهم نعم يذكرونها من باب التأييد
بعد اثبات الحكم بدليل آخر وان ادعي انجبارها من حيث اعتضادها بالقاعدة
التي عليها بناء العقلاء كافة بل ادعى بعض الاساطين كونها ضرورية عندهم
من وجوب الاتيان بما يبقى من اجزاء المركب عند تعذر الكل ففساده ظاهر لان
ذلك فرع احراز دلالتها بنفسها على ما جرت عليه تلك القاعدة بان يكون
الفاظها مع قطع النظر عن تلك القاعدة نصا او ظاهرا فيما يطابق القاعدة
المزبورة حتى يحصل من تطابق مضمونها انجبارها من حيث السند وهذا المعنى غير
مسلم هنا لان المفروض ورود المناقشة في دلالتها ايضا من جهة احتمالها لمعنى
آخر احتمالا ظاهرا او مساويا للاحتمال الاول المعنى المطابق للقاعدة واما توهم
ان ضرورية القاعدة المزبورة في الخارج تكون جابرة لدلالة تلك الروايات
ايضا فلا وجه له اصلا اذ لا ارتباط بين كون معنى بديهيا في الخارج وبين
دلالة اللفظ عليها وارادتها منه وصرفه عن المعاني الآخر كما لا يخفى نعم
لا بأس بذكرها من باب التأييد والاستيناس لو اثبتنا ضرورية القاعدة
المذكورة لكفاية احتمالها حينئذ فيما هو المقصود من التأييد الا ان الكلام

التقلية المذكورة في المطالب العقلية في علم الكلام من هذا القبيل على ما صرح به بعض
الاعلام واما الثاني اعني المناقشة من حيث الدلالة اما في الرواية الاولى فمن
جهة احتمالها المعاني اربعة احدها ما يظهر من بعضهم حيث جعل هذه الرواية دليلا
على كون اوامر النبي صلى الله عليه وآله للاستحباب ان قوله استطعتم بمعنى اردتم وشئتم مع كون
كون من بيانية وما مصدرية توقيتية او موصولة بدلا او بيانا من الضمير المجرور
والتقدير اذا امرتكم بشيء فاتوه مدة ارادتكم او ما اردتم او شئتم او فاتوا الذي
شئتم ولعله جعل الاستطاعة هنا ماخوذة من الطوع بمعنى الرغبة والكل فاسد
لعدم ثبوت استعمال لفظ الاستطاعة ومشتقاتها في معنى المشية كما
لا يخفى على من تتبع موارد استعمالاتها مع تصريح اهل اللغة بان الاستطاعة هي
الطاقة والقدرة المعنى الثاني ان يجعل من بمعنى الباء وما مصدرية ايضا
فيكون التقدير اذا امرتكم بشيء فاتوا به مدة استطاعتكم ويكون المقصود
نفي التكليف بما هو خارج عن الطاقة وان الواجبات يجب الاتيان بها
عند القدرة دون عدم القدرة من غير نظر الى الاجزاء ولا يرد عليه كون
من بمعنى الباء مجازا كما ان جعل ما مصدرية خلاف الظاهر مضافا الى
كون الرواية حينئذ من قبيل التاكيد لما هو ضروري من انتفاء التكليف بالا يطاق
لقبحه عقلا والتاسيس اولى من التاكيد لان كون من مجازا مسلم ولكن التجوز
حينئذ اقل بالنسبة الى ما يلزم من التجوز في المعنى الذي جعل الاستدلال مبنيا
عليه على ما سياتي واما كون حمل الما على المصدرية خلاف الظاهر فهو ممنوع
لشيوع استعماله فيه واما كون الرواية حينئذ من باب التاكيد فممنوع ايضا
لان جماعة من علماء الاسلام كالاشاعرة ذهبوا الى جواز التكليف بالا يطاق

فكيف يكون بديهيا بحيث يكون مستغنيا عن البيان مع ان هذه المرتبة من
البديهية لضرورة قد ادعت فلا يخفى فيه ايضا على ما عرفت نقلها من بعض
الاساطين فيلزم ان يكون تاكيدا بناء على المعنى الآتي ايضا المعنى الثالث
ان يجعل من بيانية وما مصدرية ايضا والتقدير اذا امرتكم بشيء فاتوه
مدة قدرتكم وطاقتكم ويكون المعنى شبيها بما تقدم في الاحتمال الثاني بعينه و
يمكن استفادة هذا المعنى بجعل ما موصولة بيانا او بدلا من الضمير المجرور ايضا
بان يكون التقدير فاتوا الذي استطعتم المعنى الرابع ان يكون المقصود
بيان كون اوامر النبي صلى الله عليه وآله للتكرار مع جعل التقدير كما تقدم في المعنى الثاني من
جعل الما مصدرية ومن بمعنى الباء اي اذا امرتكم بشيء فاتوا به مدة استطاعتكم
فيستفاد منه التكرار بعموم كون تمام مدة الاستطاعة ظرفا للاتيان بحيث لا يخلو
جزء منها من اتيان المامور به ولكنه فاسد لانه يكفي في كون تمام مدة الاستطاعة
وقتا للاتيان كون الاتيان في جميع اجزائها صحيحا بان يكون المطلوب هو اتيان
واحد او مطلق الاتيان في مجموع المدة كما ان مجموع الوقت من اول الزوال
الى الغروب ظرف للاتيان بالظهرين ولا يستلزم الاتيان في تمام اجزائه
تكرارها المعنى الخامس ان يحمل من على ظاهره وهو التبعيض وما موصولة
بدلا او بيانا من الضمير المجرور ويكون التقدير اذا امرتكم بشيء فاتوا بعضه من
ابعاضه الذي استطعتم فيكون المقصود افادة ما ذكرنا من القاعدة وهي
عدم سقوط وجوب الميسور من اجزاء المركب عند عدم القدرة على الكل
وهذا المعنى هو الذي نسب الى المشهور ولا يخفى كونه اظهر من الجميع بعد
ملاحظة ظهور من في التبعيض ولا يرد حينئذ لزوم التجوز فيه اكثر مما يلزم

في معنى الروايات الدالة على عدم سقوط الميسور بالمعسور

في المعاني السابقة اذ يلزم تقييد الشيء الذي هو متعلق بما كان له اجزاء
حتى يصح الامر باتيان بعضها المقدور وتقييده ايضا بصورة تعذر بعض الاجزاء
دون تعذر الكل ثم ارتكاب التخصيص باخراج ما لا يجري فيه تلك القاعدة اتفاقا
كالصوم اذا تعذر في بعض اليوم ونحوه لانا نقول قد عرفت فساد المعنى
الاول وكذا الرابع فيبقى بملاحظة الترجيح بين هذا المعنى الخامس وبين المعنى
الثاني والثالث فنقول اما لزوم التخصيص فهو مشترك الورود لانه وان
لم يثبت التخصيص في مفهوم المعنيين الاخيرين وهو عدم صحة وجوب الاتيان
بالاستطاعة الا انه يثبت التخصيص بمنطوقه الذي هو اتيان المامور به اذا
كان بمقدار الطاقة كما اذا كان معسورا فانه لا يجب الاتيان معه في اغلب
الموارد مع عدم كونه خارجا عن الطاقة بل اغلب التكاليف او جميعها بدون
الطاقة لا بمقدارها كما يدل عليه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه
من المعلوم ان الوسع دون الطاقة واما لزوم التقييدين فلا باس بها
بعد تسليم ظهور من في معنى التبعيض اذ بها يستفاد ان حينئذ من قوله فاتوا
منه ما استطعتم ويكون ظهوره حاكما على ظهور الشيء في الاطلاق من الجهتين
لكونه بمنزلة القرينة على ذلك نعم لو منعنا ظهور من في التبعيض كما ذهب
اليه صاحب المناهج فلا ريب في اولوية المعنيين المذكورين حينئذ اذ لا تقتضي
لجعل من بمعنى التبعيض حتى يلزم التقييدين المذكورين ولكن انكار ظهور من
في التبعيض مما لا سبيل اليه بل هو من اوضح الواضحات كما صرح به الشيخ قده
فلا ينبغي الاشكال في ظهور الرواية في المعنى الخامس مضافا الى تأييده بفهم
المشهور على ما نسب اليهم واما المناقشة في دلالة الرواية الثانية اعني قوله

الميسور

الميسور لا يسقط بالمعسور فمن جهة دعوى احتمالها ايضا المعاني الاخر [المعنى] اما احتمالا
مساويا لاحتمال المعنى المطابق لما نحن فيه او بدعوى كونه اظهر منه فيما ذكره
صاحب المناهج ان معناها هو عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط
حكم المعسور فلا تشمل الا ما ثبت للكل واحد من الميسور والمعسور قبل تعذره
حكم مستقل ولكن توهم سقوط حكم الاول حين سقوط حكم الثاني من جهة توهم
الارتباط بينهما من اجتماع حكمهما تحت خطاب واحد كما اذا قال اكرم العلماء
وتعذر اكرام بعض منهم ولا يشمل مثل المركب واجزائه لعدم ثبوت حكم مستقل
للجزء الميسور قبل تعذر الجزء المعسور حتى يقال ان الحكم الثابت له لا يسقط بسبب
سقوط حكم المعسور واما الحكم الثابت له في ضمن الكل فهو منتف بانتفاء
الكل قطعا والحاصل ان مفاد الرواية هو نفي سقوط حكم المعسور لا يكون
من حيث هو مقتضيا بسبب السقوط حكم المعسور لا انه يكون مقتضيا لبقاء
حكم الميسور او ثبوت حكم له ولو سلمنا ان المراد عدم سقوط نفس الميسور
بسبب سقوط نفس المعسور فنقول ان مفاده ايضا ان سقوط نفس المعسور
من حيث هو لا يكون مقتضيا لسقوط نفس الميسور لا انه لا يسقط الميسور بسبب
اخر ومن حيثية اخرى ايضا فيتحقق فيما نحن فيه ان سقوط السورة مثلا ليس
من حيث هو سببا لسقوط باقي الاجزاء الميسورة الا ان السورة لما كانت
مقدمة للمركب اعني الصلوة مثلا وسقوط المقدمة يستلزم سقوط ذي المقدمة
وسقوط ذي المقدمة يستلزم سقوط سائر المقدمات وان كانت ميسورة
فسقوط الميسور حينئذ لم يكن بسبب سقوط المعسور من حيث هو بل من جهة
قاعدة اخرى وهي استلزام سقوط المقدمة سقوط ذيها فلا يتم الاستدلال بها

في معنى قوله الميسور
لا يسقط بالمعسور

وجوب الباقي من اجزاء المركب في الجواب رمّا اورد انه لا دليل على تقيد الحكم
في الرواية بل يحتمل عدم السقوط على نفس الميسور على ما هو ظاهره فيكون المراد
حينئذ بيان عدم كون الارتباط الحاصل بين اجزاء المركبات الجعلية ...
بين افراد الكلي مثل الارتباط الحاصل في المركبات الخارجية حتى يكون
انتفاء بعض الاجزاء موجبا لانتفاء المركب بل الميسور الذي لم يكن ساقطا
عند عدم تعسر شيء آخر فلا يسقط عند تعسره ومعنى بقائه مع تعسر الآخر وجوب
الاتيان به واما ثانيا فبعد تسليم حمل عدم السقوط على الحكم نقول انه كاف
في اثبات المطلوب ايضا نظرا الى ما قد بيناه من ان اهل العرف حيث
انهم الشارع والعبيد اذا علموا بتعلق الوجوب على مركب فيفهمون منه سراية
الوجوب على ذوات الاجزاء فيكون الصلاة عندهم منحلة الى امور متعددة
يثبت لها احكام متعددة فاذا انتفى حكم بعض منها بسبب تعذره او ...
اتيان الباقي يحكمون ببقاء حكم الاجزاء الباقية ولو لم يجب اتيانه شرعا فيحكمون
بسقوط حكم الباقي فتشمل الرواية لا تخفى عليه من هذه الجهة لتعدد الحكم فيه عرفا
فان قلت فان كان هذه القاعدة ضرورية عند اهل العرف فما كان
الحاجة الى بيانها في الرواية قلت ان المقصود من الرواية دفع ما قد
يتوهمه متوهم من سقوط وجوب الباقي من الاجزاء حين سقوط وجوب
المعسور منها للارتباط الحاصل بينها في ايجابها بخطاب واحد فان
فهم منه كونها من قبيل الواجبات المتعددة شيء قد توهم ذلك في افراد العام
بعينه بل هو اولى بالتوهم وبهذا البيان يسقط ما ذكر في الايراد ثانيا من انه
على فرض تعلق عدم السقوط بنفس الميسور لا يتم الاستدلال لما نحن فيه

من جهة

من جهة ان عدم كون سقوط نفس الميسور من حيث هو لا يستلزم عدم
سقوط الميسور من جهة اخرى وهي قاعدة استلزام سقوط المقدمة سقوط ذيها
ووجه سقوط هذا الايراد ما عرفت من عدم كون وجوب هذه الاجزاء عند
العرف من باب المقدمية للكل حتى يسقط بسقوطه بل كل واحد منها بمنزلة واجب
مستقل عندهم فلا تجري القاعدة المذكورة هنا وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في دلالة
الرواية لما هو مطلوبنا من القاعدة واما المناقشة في دلالة الرواية الثانية
فمن وجوه اربعة احدها منع ظهور جملة لا يترك في الانشاء لاحتمال ان يكون
المراد بها الاخبار عن طريقة الناس وانهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم ادراك
بعضه الثاني منع ظهورها في الالزام لكونها جملة خبرية لا تفيد الا الرجحان
مطلقا الثالث بعد تسليم ظهور الجملة الخبرية من حيث هي في الانشاء والالزام
فهو معارض هنا لظهور الموصول في العموم اذ لو اريد منها الانشاء والالزام
هنا يلزم اخراج المندوبات من تحت عموم الموصول ولا ترجيح لاحد الظهورين
على الآخر لو لم نقل بترجيح الثاني بل هو بان تحمل الجملة على مطلق المرجحية ويبقى عموم
الموصول بحاله الرابع منع ظهور لفظ الكل في الكل المجموعي وبعض المركب
فيحتمل كونه للعموم الافرادي نعم لو كونه حقيقة في الاول ولا مشتركا معنويا
بينهما حتى يشمل كليهما بل كونه مشتركا لفظيا فيصير مجملا او كونه حقيقة في الثاني خاصة
فلا يشمل الاول اصلا هذا ولا يخفى اندفاع جميع الوجوه الاربعة اما الاول فلعدم
جواز حمل الرواية على الاحتمال المذكور اولا ولا فلان الاصل في كلام المعصوم من
هو الحمل على ما هو وظيفته من بيان الحكم باتفاق الاصحاب
لا على بيان الامور العرفية وان امكن صدوره عنهم ولذا يحمل قوله الاثنان

في خصوص المقام صح
مطلقا صح
يحتمل صح

في معنى قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله

وما فوقه جماعة على بيان ما ينعقد به الجماعة في الصلوة وان لم يكن له بيان معنى لفظ
الجماعة لغة او عرفا واما ثانيا فلا يستلزم الحمل عليه الكذب وان خرج اكثر وقائع
الناس لانا لم نجدهم اذا لم يتمكنوا من الشرب ان ياخذوا احد اجزائه او اذا لم يقدروا
على سكنجبين ان يستعملوا السلنج مكانه وكذا في اكثر المركبات المعجونية واما ثالثا
فلانه لا سبيل الى انكار ظهور الجملة في الانشاء والالزام لشيوع استعمالها فيه
كما لا يخفى على المتتبع لموارد استعمالاتها في كلام اهل العصمة عليهم السلام بل قد يدعى كونها
آكد من صيغة الامر في ذلك لما فيه من ايهام ان الترك مرضا فانا الى كونه مخالفة
تكذيبا للمولى ايضا واما ثالثا فلان التخصيص في الموصول لا بد منه ولو حمل
الجملة على مطلق الرجحان لعدم صحة شموله للافعال المحرمة بل المباحة ايضا فكما
يتعين حمله على الافعال الراجحة بقرينة قوله لا يترك كله يتعين حمله على
الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب كما عرفت واما رابعا
فلانه لا وجه لحمل الكل على العموم الافرادي هنا اصلا اما اولا فلان المراد من
الموصول هو فعل المكلف وكله يكون عبارة عن مجموعه واما ثانيا فلانه لو فرضنا
قيام القرينة على ارادة المتعدد من الموصول بان اريد منه افعال المكلف
فلا يمكن ان يحمل الكل على العموم الافرادي حينئذ ايضا اذ يصير المعنى بناء عليه
ان افعال المكلف كاكرام زيد واكرام عمرو وغيرهما اذا لم يدرك كل واحد واحد
منها فلا يترك كل واحد واحد منها ولا معنى له اصلا فلا بد حينئذ ايضا من حمل الكل
على المجموعي لا الافرادي بان يراد ان افعال المكلف اذا لم يدرك مجموعها
فلا يترك مجموعها ولكن لا قرينة على ارادة المتعدد من الموصول كما لا يخفى هذا تمام
الكلام في الاجزاء واما الكلام في الشروط فمن حيث الاصل العملي هو

ما تقدم

ما تقدم من الكلام في الاجزاء من الرجوع الى البراءة او العمل بالاستصحاب
على ما مر وكذا الكلام من حيث الاصول اللفظية فيجري فيه جميع الصور المتقدمة
في الجزء من غير تفاوت واما الكلام فيه من حيث القاعدة الشرعية المستفادة
من الروايات الثلاثة المتقدمة فالذي يظهر في الابتداء والنظر انها لا تجري
في الشروط لعدم شمول الروايات لها اما الاولى فوجه اختصاصها بالجزء لما
عرفت من كون الاستدلال مبنيا على كون من في قوله منه بمعنى التبعيض وان
التقدير فأتوا به بعضه الذي استطعتم واما الثانية فوجه عدم شمولها اظهر لما عرفت
من كون المراد من لفظ الكل هو المركب في مجموع فعل المكلف واما الثالثة
فوجه عدم شمولها لا يخفى فيه هو انه اذا فرضنا انتفاء الشرط فيكون
الشيء الفاقد له امرا مباينا للمامور به ولا مقتضي للاتيان به من اول الامر وان لم
يكن مجرد تعذر الشرط مقتضيا لسقوطه فعدم وجوب الاتيان به من جهة
عدم ثبوت المقتضي لا من جهة سقوطه كما اذا امر بعتق رقبة مؤمنة او امر
باحضار حيوان ناطق فالرقبة الكافرة والحيوان الناهق شيئان متباينان
لهما ولم يكن للاتيان بهما مقتضي من اول الامر هذا ولكن ذكر الشيخ قدس سره في المقام
تحقيقا جيدا بعد الاعتراف بما ذكرناه وهو انا نعلم من الشارع ان ما هو في معنى
الجزء في نظر العرف من جهة عدم حكمهم بمباينة الفاقد للشرط المذكور مع الواجد
له بل يحكمون باتحادهما نحو او من باب المسامحة كما في الصلوة بالنسبة الى بعض
الشروط كالقبلة والستر والطهارة فتريهم يعدون الصلوة الجامعة لها متحدة
مع الصلوة الفاقدة لشرطها فاذا تعذر بعضها يصدق على الصلوة الفاقدة
انها هي الميسور من الصلوة التي كانت واجبة والحاصل ان مقتضى التحقيق

في تعذر بعض شرائط التركيب

ان تجعل العبارة في تشخيص الجزء من الشرط الذي هو القيد هو لفظ العرف
فاسرونه من قبيل الاجزاء في عدم مباينة الفاقد مع الواجد له وحكمهم بكون
الفاقد هو ما نقص من الواجد ثم ترتب عليه حكم الجزء كما عرفت في شرائط
الصلوة وما لم يكن كذلك في نظرهم كما في الرقبة المؤمنة بالنسبة الى الكافرة
او الناطق بالنسبة الى الناهق حيث يحكمون بتباينهما ترتب عليه حكم الشرط
والقيد وعلى هذا فلا عبرة بصورة بظاهر اللفظ والعبارة في [illegible] في تشخيص الجزء
فما كان من قبيل الاول عرفا يحكم عليه [illegible] بحكم الجزئية وان عبر عنه في الادلة
بظاهر الشرطية كان تقول صل مستقبلا او متستراً او متطهراً او نحو ذلك وما كان
من قبيل الثاني عرفا يحكم عليه بالقيدية وان عبر عنه في ظاهر الدليل بالتبعيض الجزئية
بان تقول يجب تحصيل الرقبة والايمان ومن هنا اورد على صاحب الرياض
فيما نقل عنه انه بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح عند تعذر السدر
على انه ليس الموجود في الرواية وجوب الغسل بماء السدر على وجه الاضافة
والا الموجود فيها وليكن في الماء شيء من السدر فقال قده في توضيح الايراد
انه لا فرق بين العبارتين فانه ان جعلنا ماء السدر من قبيل القيد والمقيد
كان قوله وليكن فيه شيء من السدر ايضا كذلك وان كان من اضافة الشيء
الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحدا انتهى والظاهر ان مراده ان الماء مع
السدر ان كانا في الخارج من قبيل القسم الاول من القسمين المتقدمين بان
يكون الماء الموجود فيه السدر والفاقد للسدر واحدا في نظرهم [illegible] فلا
ينظر الى اختلاف التعبير لما عرفت من لزوم ترتب حكم الجزء عليه حينئذ وان عبر عنه
بما كان ظاهرا في القيدية وكذا لو كانا من قبيل القسم الثاني والاول

في نظائر صح

يحتمل

يحتمل ان يكون نظره قده في الايراد الى دعوى عدم الفرق في مدلول العبارتين لا
بينهما في تشخيص الجزء من القيد على ظواهر الادلة ايضا وذلك لكون كل واحد من
قوله اغسل بماء السدر وقوله وليكن فيه شيء من السدر ظاهرا في القيدية لو ابقيناهما
على ظاهرهما وان ارتكبنا التاويل فيهما يمكن في كليهما [illegible] وكيف كان فهذا الايراد
غير وارد على صاحب الرياض اصلا لان كلامه ره في الرياض في هذه المسئلة
على ما لاحظناه خلاف ما نقله الشيخ رضي الله عنه لانه علل حكم المحقق قده ومن تبعه بعدم
وجوب الغسل بالماء بدل ماء السدر عند تعذر السدر بكون المامور به هنا من
قبيل المركب وكون السدر احد جزئيه وان المامور به يفقد بفقد جزئه ورد
هذا التعليل اولا بانه يمنع كون المستفاد من الادلة هو الامر بالمركب من جهة
دعوى دلالة اكثر الادلة على الامر بتغسيله بالماء والسدر على وجه التعدد المطلوب
[illegible] ما المامور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج وليس الاعتماد
في ايجابهما على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر حتى يستفاد منه ايجابهما على
وجه التركيب ويرتفع بارتفاع احد الجزئين وثانيا بعد تسليم ذلك الاعتراض بكون
الاعتماد على ما امر بلفظ ماء السدر وكون المامور به هو المركب يمنع فوات
الكل بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة باتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور
انتهى موضع الحاجة من كلامه مع توضيح منا وهو كما ترى لا اشارة فيه الى
الفرق بين القيدية والجزئية ولا على كون منشأ الفرق هو كون الدليل
متضمنا لماء السدر او لقوله فليكن فيه شيء من السدر كما لا يخفى وحكي عن بعض
الاساطين انه علل وجوب عدم سقوط التغسيل بالماء القراح بدل ماء
السدر اذا تعذر السدر بانه لما كان الدليل على المقيد منحصرا بصورة الامر

وهو قدوة المدققين آغا محمد باقر البهبهاني عفي عنه

فيما اورده الشيخ قده على صاحب
الرياض مع الجواب عنه

فلا بد من تقييده بحال التمكن فيبقى المطلقات بحالها لا غسلة اغسال بالنسبة
الى الفاقد مقتضية للتغسيل بالماء الخالي واورد عليه الشيخ قده بان دليل المقيد
وان كان بصورة الامر الا ان من المعلوم ان المراد به بيان الشرطية لا التكليف
لكون جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بالسدر فالامر به انما هو للارشاد
الى المقدمية والتقييد بحال التمكن انما ثبت فيما اريد منه التكليف وهو الامر
بذي المقدمة فيلزم سقوطه في حال عدم التمكن انتهى ما ذكره قده ملخصا ويمكن الجواب
عنه بانا لا ندعي كون الامر بالمقيد بغير بيان الشرطية والارشاد ولكن نقول
ان الشرطية التي يستفاد مما ورد بلفظ الامر انما هي الشرطية في الجملة لكون
دلالة الامر عليها من قبيل المجاز والكناية وليس هنا اطلاق لفظي حتى يستفاد
منه الشرطية المطلقة كان يقول جعل السدر في الماء شرط في احد الاغسال
وعلى هذا فليس المتيقن من الشرطية المذكورة الا الشرط الاختياري فلا علم لنا
في تقييد المطلقات بها الا بالنسبة الى الواجد وتبقى الاطلاق بالنسبة الى
الفاقد سليمة عن القيد هذا ويمكن الاستدلال على عدم سقوط المشروط
بتعذر شرطه مضافا الى ما تقدم برواية مولى آل سام حيث سئل عن الوضوء
مع ما جعل في اصبعه المرارة لانقطاع ظفره فقال ع يعرف هذا واشباهه
من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه تقريب
الدلالة انه ع احال معرفة حكم المسح على المرارة على الآية مع انه لا يستفاد
منها الا سقوط المسح على البشرة بسبب الحرج واما سقوط اصل المسح بسبب
سقوط شرطه او وجوب المسح على المرارة فلا يستفاد منها الا بعد كون قاعدة

عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه ثابتة في الخارج حتى لا يحمل سقوط اصل
المسح في الوضوء بسبب تعذر شرطه وهو المباشرة ثم ان في المقام فرعين ينبغي
احدهما انه اذا دار الامر بين ترك بعض الاجزاء وبين ترك بعض الشروط
كما اذا لم يتمكن من الاتيان بجميع اجزاء زيارة عاشورا في مجلس واحد بناء على
القول باشتراط وحدة المجلس فيها فهل يرجح الاول او الثاني او يحكم بالتخيير
لعدم المرجح احتمالات ثلثة اما وجه الاول اعني تقدم ترك بعض الاجزاء على ترك
الشرط فهو ما عرفت فيما تقدم من كون الشرط من قبيل المقوم وكون الفاقد شيئا
مباينا للمامور به فلا يحصل مع ترك الشرط الامتثال بالمامور به اصلا بخلاف الاجزاء
حيث انها تنحل الى واجبات متعددة ولو في نظر العرف ووجه الثاني ان الشرط
بمنزلة الوصف والاجزاء بمنزلة الذوات والموصوفات ولا ريب ان ترك
الوصف اولى من ترك الموصوف ووجه الثالث ما تقدم من كون الشرط
ايضا قد يكون في نظر العرف بمنزلة الاجزاء في عدم ذات المامور به بزواله ولكن
الحق هو التفصيل بان يقال ان الشرط ان كان في نظر العرف من قبيل القيود
والفصول المقومة للشيء فيلزم تقديم ترك الجزء على تركه لما عرفت في الوجه
الاول وان كان تماما هو في معنى الجزء عرفا كالشرط المذكور في مثال زيارة عاشورا
فيحكم بالتخيير لتساويهما كما لا يخفى الفرع الثاني انه اذا دار الامر بين الاتيان بالشيء
مع نقصان بعض الاجزاء او الشرائط وبين الاتيان ببدله الذي جعله الشارع
بدلا اضطراريا للكل كدوران الامر بين الوضوء الناقص كالجبيرة وبين التيمم
ففي تقدم الاول على الثاني او العكس وجهان من ان منشاء الاول
انه لا اتمكن من المبدل منه حينئذ فلا يجوز الاتيان بالبدل ومن النظر الى نقصان

الامر الرابع في دوران الامر
بين شرطية شيء ومانعيته او
بين جزئيته وزيادته

بالنسبة الى سائر افراده لكونه تاما في حق الفاقد لاشتماله على جزئية المفقود
حينئذ ومنشأ الثاني كون البدل بدلا عن التام فيتقدم على الناقص كما يقدم
المبدل على الحاصل في جهة كما هو من هذه الحيثية هذا ولكن المستفاد من
رواية عبد الاعلى المتقدمة حيث امر بالوضوء مع المسح على المرارة دون التيمم
هو الاول ولعله لا يبعد كون العمل عليه كما يظهر بتتبع موارد الجبيرة وغيرها
ولا ينبغي كون الجمع طريق الاحتياط ولو لم نقل بوجوبه الامر الرابع قد تقدم
وعدنا التنبيه عليه الكلام فيما اذا دار الامر بين شرطية شيء ومانعيته او بين
جزئية شيء وكونه زيادة مبطلة مثال الاول الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث
قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر والجهر بالبسملة في الركعتين
الاخيرتين اذا اختار قراءة الفاتحة مثال الثاني تدارك الحمد عند الشك فيه
بعد الدخول في السورة والكلام هنا مبني على ان مرجع الشك في هذا المقام الى
مسئلة دوران الامر بين الاقل والاكثر او ان مرجعه الى مسئلة دوران الامر
بين المتباينين فقد يتوهم الاول نظرا الى كون الشك في ان احد الامرين
من الجهر والاخفات شرط ام لا فيكون مرجعه الى الشك في الشرطية فعلى هذا
فان قلنا بالبرائة في مسئلة الشك في الشرطية فلا اشكال في الحكم بها في المقام
وان قلنا بالقول بالاشتغال في تلك المسئلة فقد يدعى جواز الرجوع الى البرائة
هنا لافتراق المقام عن مسئلة الشك في الشرطية من وجهين احدهما كون العمل
بالاحتياط هنا موقوفا على تكرار العبادة المستلزمة لفوات الجزم بنية الاطاعة
حين الشروع في العمل فيدور الامر بين مراعات احراز الشرط الدائر بين

اولا صح

سائر موارد صح

الجهر

الجهر والاخفات وبين مراعات شرطية الجزم بنية الاطاعة ولا مرجح للاول
بل لا يبعد ترجيح الثاني بناء على اعتبار نية الوجه في العبادة كما سيظهر وجهه في
المسئلة الآتية وليس كل الشك في مثل جزئية السورة او شرطية الجلسة
للاستراحة الوجه الثاني ان الامر هنا دائر بين فعل الجهر وتركه ولا ريب
في ان احدهما ضروري بحيث لا يمكن خلو المكلف عن كليهما فلا يكون التكليف
بالنسبة الى واحد منهما منجزا ويكون الشك بالنسبة الى الآخر شكا من قبيل الشك
في اصل التكليف فيصح الرجوع الى البرائة في كل واحد منها لعدم استلزامه
مخالفة عملية قطعية لما عرفت من انه لا بد للمكلف من ارتكاب احدهما
ولو لم يبن على الرجوع الى البرائة ويكون المقام نظير ما اذا اضطر شرب
احد الانائين ثم وقع شيء من النجس في احدهما ولم يعلم به هذا ولكن لا يخفى
فساد التوهم المذكور وعدم كون المقام من قبيل الشك في الشرطية لان المفروض
العلم بشرطية احد الامرين من الجهر او الاخفات بحيث لا يحتمل عدم شرطية
كليهما وهما امران وجوديان متضادان فيكون من قبيل دوران الامر بين
المتباينين كالظهر والجمعة ومن ذلك يظهر فساد ما ذكر من الوجهين في بيان
وجه الفرق بعد فرض كون المقام من موارد مسئلة الشك في الشرطية
وتوضيح الفساد اما الفرق الاول فمن جهة اطراده في كثير من موارد
الشك في الشرطية ايضا كتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربعة
عند اشتباه القبلة وتكرار الوضوء بالمائعين المشتبهين بالمضاف مع وجود الماء
والجمع بين الوضوء والتيمم لو فقد احدهما واما فساد الوجه الثاني فلما عرفت
من كون كل من الجهر والاخفات امرا وجوديا يمكن للمكلف تركهما او تركه

وجهه صح

الظاهر صح

في المطلب الثالث وهو
في اشتباه الواجب من
الفعلين بالحرام منهما

القرائة او الصلوة واسا مع انه قد تقدم في مسئلة الشبهة الغير المحصورة
ان الاضطرار الى واحد من الاطراف لا بعينه لا يوجب سقوط الاجتناب عن
الباقي ولو كان الاضطرار قبل العلم مع انه لو سلمنا كون المقام من قبيل الفعل
والترك فانا نسلم عدم لزوم المخالفة القطعية من اجراء البرائة في الامرين
حيث لا يقع بعد التخيير منهما كما اذا كانا توصليين فانه لا يخلو ان يكون
الشارع امر اما ان يقع الفعل او الترك لكونه حينئذ لغوا لا يترتب عليه
شيء بخلاف التعبديين كما فيما نحن فيه فانه يصح التخيير بين الفعل
والترك التعبديين لا خلية القصد والنية في كل واحد منهما فيلزم
من اجراء البرائة في كل واحد منهما مخالفة علمية ومن ترك قصد العبادة
في كليهما ثم على ما عرفت من ان الحق كون المقام من قبيل دوران الامر بين
المتباينين كالظهر والجمعة فان قلنا بكون مقتضى الاصل في الباب هو البرائة كما هو
مذهب المحقق القمي فلا اشكال في الرجوع الى البرائة ايضا في ما نحن فيه
وان قلنا بالاشتغال هناك كما هو مختار الشيخ فقد يتوهم ايضا الرجوع
الى البرائة بدعوى افتراق ما نحن فيه عن مسئلة الظهر والجمعة بعين الوجهين
السابقين ولكن قد عرفت فسادهما بما لا مزيد عليه فالاقوى بناء على الاشتغال
في مسئلة الظهر والجمعة وجوب التكرار فيما نحن فيه ايضا لتحصيل القطع بالامتثال
وبرائة الذمة هذا تمام الكلام في الامور المرتبطة بالمقام المطلب الثالث
فيما اشتبه الواجب من احد الفعلين بالحرام منهما كما لو نذر وطي احدى
زوجتيه وترك وطي الاخرى بناء على صحة الثاني لفرض رجحانه من جهة من
الجهات ثم اشتبه محل الاشتباه بينهما ودار الامر بين كون احد

العلمية مع

جواز ح

علم مع

الامرين

الامرين من فعل شيء وتركه واجبا والاخر محرما فهو خارج عن هذا المطلب
وقد تقدم حكمه فيما سبق واما الحكم فيما نحن فيه فيدور الامر بين الحكم بوجوب
الاتيان باحدهما وترك الآخر مخيرا وبين جواز فعلهما وتركهما ايضا وقد
صرح الشيخ قده بتعين الاول لان المخالفة الاحتمالية في كلا التكليفين
لو مع وجود احتمال المخالفة لهما اولى من الموافقة القطعية في احدهما
مع المخالفة القطعية في الآخر قال ومنشأ ذلك يعني منشأ الاولوية ان
الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع وما ذكره حسن
هذا آخر الكلام في الخاتمة وهي في بيان شرائط العمل باصالة البرائة او
الاحتياط فالكلام في مقامين احدهما فيما يعتبر في العمل بالاحتياط والظاهر
عدم اشتراط جواز العمل به بل ورجحانه ايضا بشيء الا بعد تحقق موضوعه لان
غاية ما يتوهم مما يصلح للشرطية انما هو الفحص عن الدليل وهو على فرض
شرطيته في بعض الموارد انما يرجع الى شرط تحقق الموضوع وعدم
كون العمل بدون الفحص احتياطا في الحقيقة كما في العبادات المتوقفة
صحتها على نية الوجه المتعذرة قبل الفحص عن الدليل فيجب بناء على لزوم
الفحص عن الدليل على المجتهد وعن فتوى المجتهد على المقلد حتى يصح له الاتيان
بنية الوجه عند الوجدان ويسقط اعتبار نية الوجه عنه عند عدم وجدان
الدليل او فتوى مجتهده وهذا هو الوجه فيما اشتهر من بطلان عبادة تارك
طريقي الاجتهاد والتقليد وان علم اجمالا مطابقتها للواقع كذا ذكره الشيخ قده
ويتوجه هنا اشكالان احدهما ان ما سمعته من عدم اشتراط العمل بالاحتياط

الحكم بجواز او مع

على مذهب المشهور مع

خاتمة في بيان شروط العمل بأصالة البراءة والاحتياط

شروط الأصل يستلزم عدم الصحة لإطلاق أدلة الأصل عليه لأن الأصل إنما يتعلق
على ما كان لولا إمكانه الاقتضاء فلا بدّ من أن يكون محققاً كما اعترف
به الشيخ قدّه في كتابه المرقوم في الفقه في مسئلة أن الأصل في معاوضة
مال بمال أن يكون من قبيل البيع حيث قال إن التعبير بالأصل هنا ليس
في محله لكون ما ذكروا إنما من قبيل البيع والأصل لا بد أن يكون مختصاً
مع أنه قدّه جعل الاحتياط في أول الرسالة أحد الأصول الأربعة فيلزم
التنافي بين كلاميه وأقول يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأن الاحتياط
الذي جعله الشيخ هناك من الأصول إنما هو الاحتياط الواجب لتصريحه
هناك بكونه من قبيل الشك في المكلف به وبثبوت التخصيص فيه ليس
مختفياً على من لاحظ الأمور المتقدمة في مسئلة الشك في المكلف
بل يكفي في تخصيص وجوب الاحتياط اختصاصه بالحكم منه كما لا يخفى الثاني
أن بعضهم ذكر للعمل بالاحتياط شرطاً آخر غير الفحص أيضاً لتصريح بعضهم بعدم
حسن الاحتياط في الأمور العام البلوى والمراد بها ما لا يمكن التخلص منها عادة
كالاحتياط عما في أيدي الناس من الأطعمة والأشربة وغيرهما من جهة احتمال
النجاسة الواقعية ولكن لا يخفى أن هذا الشرط أيضاً راجع إلى شرط تحقق
موضوع الاحتياط لأن الاحتياط عبارة عن الأخذ بالأوثق لدفع الضرر
المحتمل ولا ريب في أن الاجتناب عن هذه الأمور المذكورة موجب للوقوع
باحتمال ضرر آخر مثل ما كان فيها أو أقوى منه فإن من اجتنب عن ضيافة أحد
لا من جهة اتهامه بعدم المبالاة في النجاسة أو كونه مظنة لها لكونه يكون
كما [illegible] بل من جهة مجرد احتمال النجاسة مع كون المضيف من متعارف الناس

تخصيص أيضاً كان صح

فلا بد له

فلا بدّ له إما أن يأكل من طعام شخص آخر أو من طعام نفسه ولا ريب في وجود
مثل الاحتمال المذكور في هذين أيضاً بل يمكن دعوى كون مراعاة الاحتمال
المتحقق في طعام نفسه أقوى لكونه في طعام الغير معارضاً بأصالة الطهارة
وأمارة يد المسلم وليس في طعام نفسه إلا أصالة الطهارة وربما لا يحصل
طعاماً يقطع بكون جميع أجزائه طاهراً واقعياً ~~غير متعذر~~ فهو غير مقدور
بحسب العادة كما لا يخفى على ذي فطانة كما أنه لا يقدر على الاجتناب عن الطعام
بالكلية إلا بتسليم الموت فظهر أن الاحتياط غير متحقق في مثل تلك الأمور
في الحقيقة لا أنه أمر غير حسن في نظر العقلاء وليس راجعاً إلى تخصيص حكم
الاحتياط قطعاً ومن هذا القبيل اشتراط حسن الاحتياط أو جوازه بأن لا يوجب
فوات وقت واجب مضيق كما إذا لم يبق من وقت الصلاة ما يسع
الإتيان بها مع جميع الأجزاء المشكوكة أو كان مقدمة لواجب كما إذا ظن
فوات وقت الصلاة لو جمع بين الوضوء والتيمم فإن جميع ذلك راجع
إلى عدم تحقق الاحتياط بسبب تعارض دفع الضرر المحتمل باحتمال ضرر
أقوى كما لا يخفى إذا تمهد ذلك فلنرجع إلى تحقيق الكلام في أنه هل يصح
الاحتياط من المجتهد أو المقلد قبل الفحص عن الأدلة أو فتوى المفتي أم لا
يصح ذلك بمعنى عدم تحقق الاحتياط حينئذ على ما عرفت حقيقة المراد فنقول
فيه أقوال ثلاثة الأول وهو مذهب المشهور عدم الصحة ووجوب أخذ حكم
العبادات عن اجتهاد أو تقليد الثاني وهو الذي صرح به العلامة الطباطبائي
في منظومته وغيره من المتأخرين القول بالصحة مطلقاً الثالث وهو الذي

موضوع صح

في العبادات صح

مع التمكن منه صح

مطلقاً صح

في التفصيل الذي ذكره الشيخ في اعتبار نية الوجه

واختاره الشيخ العلامة المرتضى قده في الرسالة وان لم نجد الى الآن من صرح بموافقته ممن تقدم او تأخر وحاصل التفصيل بين ما اوجب توقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة كما اذا دار الامر بين المتباينين كالظهر والجمعة وبين ما لم يكن كذلك كالدوران الامر بين الاقل والاكثر مثل الشك في وجوب السورة وعدمه فحكم بالمنع في القسم الاول وبالصحة في الثاني وملخص ما ذكره قده في وجه التفصيل ان منشأ النزاع في هذا المقام هو اعتبار نية الوجه في صحة العبادة بمعنى توقف صدق الامتثال وتحقق الاطاعة بنية الوجه وعدم اعتبار ذلك والذي يمكن ان يكون مستندا للمشهور في اعتبارهم نية الوجه في العبادة الاجماع الذي نقله السيد الرضي ره على بطلان صلاة من لا يعلم احكام الصلاة مع تقرير اخيه الاجل علم الهدى قده له المعتضد بنقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه او ندبه او لوجههما وبالشهرة العظيمة بين الاصحاب مع انه لا ريب في ان اللازم هو مراعاة الاحتياط لو فرضنا الشك في صدق الاطاعة بدون نية الوجه حتى يحصل القطع بالامتثال وليس ذلك من قبيل الشك في الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيز الامر حتى يمكن الرجوع الى البراءة من جهة عدم البيان من قبل المولى ولكن الشك ينتفي في المقام لحصول القطع بتحقق الاطاعة بدون نية الوجه اذا علم اجمالا بموافقة المأمور به لوجه الواقع وان لم يعلم به تفصيلا فظهر من ذلك وجه الحكم بالصحة في القسم الثاني واما وجه الحكم بالبطلان في القسم الاول مع ما ذكرنا

من

من القطع بتحقق الاطاعة بدون نية الوجه فهو كون تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي خارجا عن سيرة المتشرعة بل عده لعبا عند اهل الشرع والعرف اذا بلغ حد الكثرة كما اذا صلى في موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات في خمسة اثواب احدها طاهر ساجدا على خمسة اشياء يصح السجود على احدها مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم باجتماع الشرائط الثلاثة فيها فان قلت اذا فرضنا نلتزم بتقييد المنع بالبلوغ حد الكثرة ويلحق باللعب[2] فلا مانع في مثل الاثنين او الثلاثة قلت التفصيل في الفرق بين الصلوات الكثيرة وغيرها لا يرجع الى محصل لامكان دعوى الاجماع المركب على عدم الفرق بينهما مع اتحاد المناط الذي هو عدم العلم بالامر حين الاشتغال به في القليل والكثير فان قلت يمكن الخروج عن محذور قصد اللعب بان يأتي بالعمل بانيا على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع والا اعاده قلت هذا لا يجدي في تصحيح الجزم بالنية من اول زمان الاشتغال بالعمل فلا فرق بينه وبين ما تقدم من البناء على احراز الواقع بالتكرار نعم انما يصح هذا البناء اذا دخل في العبادة بنية الجزم ثم حصل الشك في الاثناء بين صحة العمل ووجوب الاتمام وبين بطلانه ووجوب الاستئناف فبنى على اتمامه وعلى الفحص بعد الفراغ فيمكن القول بالصحة حينئذ مع ضرورة المطابقة للواقع نظرا الى عدم مخالفته للسيرة العرفية والشرعية مع ما فيه من مراعاة احتمال حرمة القطع ولكن ينبغي تقييد ذلك بان لا يكون ما حدث الشك فيه من الامور العامة البلوى كاحكام الخلل

[2] لا مطلقا

في رد التفصيل بين ما لا يستلزم التكرار وبين ما يستلزم التكرار

ثانيها وقوعه

او يقع في الصلاة والا فلا يجوز لتارك معرفتها اذ احصل له التردد في الاثناء
المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد انما حصل له من
تقصيره وسوء اختياره فهو في مقام الاطاعة كان داخلا في العمل مترددا بخلاف
ما لا يتفق الا نادرا او لا يجب تعلم حكمه للوثوق بعدم الابتلاء به غالبا او
هو عند الدخول في العمل بحكم الجازم بجميع الاحكام التي يبتلى بها فهذا
حاصل ما ذكره قده في وجه ما اختاره من التفصيل في المقام ويرد النظر فيه
من وجوه احدها انفراده بهذا التفصيل بحيث يمكن دعوى كونه خرقا للاجماع
لظهور اطلاق كلام الشيخ والثاني من الاصحاب في عدم التفصيل
وانحصار القول في القولين لا يقال ان الاجماع لا يعتد به في مثل المسئلة
لكونها من المسائل العقلية لانا نقول هذا الكلام لا يحصل له وان سبق صدوره
من بعض الاصحاب لانه اذا حصل العلم بالاجماع بموافقة المعصوم
للمجمعين فان معنى عدم وجوب اتباع قول المعصوم في المسئلة العقلية
ودعوى عدم استكشاف قول المعصوم في المسائل العقلية من
اتفاق المجمعين بمكان من المنع لان الامام ع احد العقلاء بل رئيسهم
فلا يحتمل مخالفته لجميع العقلاء البتة الثاني ان المناط في البطلان ان
كان هو عدم تحقق الاطاعة مع الجهل بالمامور به وعدم تعينه حين العمل
فهو حاصل في كلا القسمين لان الصلاة مع السورة مثلا اذا لم يعلم بجزئية السورة
فقد جهل بكون هذا المجموع المركب هو المامور به او كونه مركبا آخر اقل
اجزاء منه اذ المفروض كونه جاهلا قبل التركيب لا ابتداء فقبل الثالث انه
قده اعترف بالصحة مع التكرار عند عدم التمكن من التعيين مع ان ما هو
المناط في البطلان مع التكرار وهو امتناع تحقق الاطاعة والامتثال

مركب ٢ اجزاء

مع الجهل

مع الجهل بكون الآتي به هو الواجب وعدم الاستقلال عند الشروع في العمل
لا يتفاوت فيه صورة التمكن من التعيين وعدمه مع ان اللازم سقوط اصل
الوجوب مع عدم التمكن كما هو الشأن في كل ما كان من قيود المامور به فضلا
عما كان قيدا لتحقق الاطاعة فان قلت تسليم الصحة مع عدم التمكن انما هو
للاجماع عليه والا لا يسقط الواجب بسبب الجهل وعدم التمكن من التعيين قلت
هذا الاجماع تقييدي عند التامل اذ القائل بعدم تحقق الاطاعة مع عدم
التعيين كالمحقق القمي قد حكم بوجوب اتيان احد الامرين لا من جهة
امتثال الامر الاول بل للاجماع على وجوب اتيان احدهما فمرجعه الى
ايجاب امتثال هذا الامر الثانوي الذي دل عليه الاجماع لا من جهة بقاء الامر
الاول ولزوم امتثاله لو احتمالا كما صرح به المحقق القمي في مسئلة الظن
والجهة فدعوى اجماعهم على عدم سقوط الامر الاول عند عدم التمكن من تعيين
المامور به ممنوعا جدا الرابع انه قده قد رجح الحكم بالصحة فيما اذا حصل
التردد في الاثناء لطرو الشك في شيء من احكام الصلوة بشرط كونه
مما لا يعم به البلوى معللا بان المضي في العمل مترددا بانيا على الاستكشاف
حاله بعد الفراغ محافظة على عدم ابطال العمل المحرم [illegible] واقعا ليس
بادون من الاطاعة التفصيلية لا يأباه العرف ولا سيرة المتشرعة
فيرد عليه انه لا يتفاوت فيما عرفت من مناط البطلان وهو عدم العلم
بكون الآتي به حين الاتيان هو المامور به وعدم تحقق الاطاعة بدونه حصر
التردد قبل العمل او في الاثناء لان بطلان الاجزاء الباقية التي يأتي بها
مع التردد موجب لبطلان الجميع واوضح من ذلك عدم مدخلية كون

بالمرة صح

في ردّ التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ

ومنها أنّه إذا حصل الشك للمكلف في شرط من أحكام الصلاة فهل يجوز له القطع أم لا

الحكم المشكوك فيه مما يعمّ به البلوى أو كونه حرجيا مما يقلّ به البلوى في المناط المذكور
وتصحيح الإطاعة وبالجملة فالأقوال في تلك المسألة ثلاثة أحدها أنّه يلزم عليه
قطع الصلاة والإعادة بعد الفحص لأنّ القدر الثابت من حرمة القطع
إنّما هو قطعها من دون عذر عقلي أو شرعي فلا نحكم بالحرمة مع العذر كما
فيما نحن فيه فإنّ إخراج الصلاة عن التردد والشك عذر حسن عقلا
وشرعا الثاني أنّه يعمل بما هو الراجح في نظره ويصير ظنّه حجة عليه في
هذه الحالة إذ المفروض انسداد باب العلم عليه وعدم تمكّنه من الفحص
والسؤال لحرمة قطع العمل فلا بدّ من أن يعمل بظنّه الثالث وجوب
الإتمام عليه ولو لم يحصل له الظن بأحد الطرفين فيبني على أحد المحتملين لما
من حرمة قطع العمل وعدم تمكّنه من الفحص والسؤال بدون القطع
ثمّ في وجوب الفحص بعد الفراغ حتى يعيد لو اتّفق المخالفة أو
عدم وجوبه لعدم وجوب الفحص عن الموضوعات كلام آخر لا تعلّق له
بعدم جواز القطع وجميع كلماتهم في تلك المسألة ليس [illegible] ناظرا
إلى إصلاح جهة الإطاعة والقربة بل نظرهم إلى بيان ما يلزم العمل
به في هذا الحال بعد الفراغ عن تصحيح القربة والإطاعة فلا وجه لما يظهر
منه من جعل وقوع التردد في الأثناء دون ما من أوّل العمل والبناء على الفحص
بعد الفراغ منه مصحّحا للإطاعة كما يظهر من كلامه سيّما قوله إنّ المقصّر في العمل متردّدا
بانيا على الشك في حاله بعد الفراغ ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية فإن قلت
يمكن الجواب عن جميع الوجوه المذكورة ما عدا الأوّل بأنّ مناط التفصيل ليس
ما ذكرت من عدم تحقق الإطاعة في صورة التكرار بسبب الجهل بالمأمور به وعدم

التميز

تعيينه من أوّل الاشتغال بالعمل بل المناط عند الشيخ قدّه هو تحقق الإطاعة مع
عدم التعيين في الموافقة الإجمالية مطلقا حتى في صورة التكرار والتمكن من العلم
وحصول التردد قبل العمل ولكن المانع في هذه الصورة الّتي حكم بالبطلان فيها إنّما
هو مخالفة هذا النحو من الإطاعة لسيرة المتشرعة كما هو صرّح بها في أوّل كلامه
وهذه المخالفة مفقودة في غير تلك الصورة قلت أمّا أوّلا فلا أصل لهذه
السيرة لأنّا لم نجد أحدا من المتشرعة يكون بانيا على ترك الاجتهاد والتقليد
فيما كان من قبيل الأقلّ والأكثر والعمل بالاحتياط فيه ويكون بانيا على العمل
بالاجتهاد والتقليد فيما كان من قبيل المتباينين ومستمرا بالتكرار وعلى ترك
الاحتياط فيه والالتزام على هذا الوجه بل المعروف منهم هو العمل بالاجتهاد أو التقليد
في أغلب الأعمال والأوقات والعمل بالاحتياط بحسب الاتفاق والندرة في
كلا القسمين كما لا يخفى على المتتبع لأحوالهم وأمّا ثانيا فلأنّ الذي يقطع به من
تتبّع كلماتهم في تلك المسألة أنّ المناط في الصحة والبطلان في هذا المقام
منحصر في تحقق الإطاعة مع عدم التعيين وتحققها معه وليس هنا مانع آخر
بعد تسليم تحقق الإطاعة وأمّا ثالثا فلأنّ ما ذكره لا يوافق مجموع كلامه قدّه لأنّ
الظاهر لمن لاحظ جميع ما ذكره جعل مناط البطلان في صورة التكرار هو
عدم صدق الإطاعة وجعل السيرة الّتي ادّعاها مؤيدة له وكاشفة عن ذلك
ولذا لم يحكم بالفرق بين كثرة التكرار وقلّته مع أنّ السيرة لا تجري في الصلوتين
قطعا ويوضح ذلك ما أشرنا إليه سابقا من ذيل كلامه إنّ المقصّر في العمل متردّدا
إلى قوله ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية كما لا يخفى المقام الثاني في
شروط العمل بالبراءة في الشبهة الحكمية وأمّا في الشبهة الموضوعية فقد

في شرائط العمل
بالبرائة

تقدم ان العمل بالاصل فيها غير مشروط بالفحص عن الادلة الا في بعض الشبهة واما
الكلام هنا في شروط العمل بالبرائة في الشبهة الحكمية فقد ذكر بعضهم
ان له شروطا للتنجيز الاول الفحص عن الادلة الشرعية الثاني ان لا يكون
موردها حقوق الناس ~~و الثالث~~ ان لا يكون مستلزما للاضرار بالغير ~~الرابع~~
الثالث ان لا يكون مثبتا للحكم من جهة اخرى كاجراء اصالة البرائة عن
مباشرة احد الانائين المعلوم وقوع البول في احدهما فانه يستلزم الحكم بوجوب
الاجتناب عن الاخر اما الشرط الاول فالدليل عليه وجوه الاول الاجماع
القطعي على عدم جواز العمل باصل البرائة قبل استفراغ الوسع في الادلة
الثاني ما دل على وجوب التفقه وتحصيل الاحكام من الآيات والاخبار
كآية النفر والسؤال عن اهل الذكر والاخبار الدالة على ذلك فانه لو كان
العمل بالبرائة جائزا قبل الفحص لم يكن لوجوب التعلم والتفقه وجه الا ان
يدعى كونه واجبا نفسيا وهو خلاف المستفاد من تلك الادلة قطعا الثالث
الاخبار والآيات الدالة على مؤاخذة الجاهل بالاحكام التارك للسؤال
واللوم على العمل الواقع على خلاف الواقع بسبب الجهل مثل قوله فيمن
غسل مجدورا اصابته جنابة فكز [illegible] وانتفخ مواضع الجدري فمات قتلوه
قتلهم الله الا سألوا الا يمموه وقوله فيمن اطال الجلوس في بيت الخلاء
لاستماع الغناء ما كان اسوء حالك لو مت على هذه الحالة وامره بالتوبة وغسلها
وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى فلله الحجة البالغة من انه يؤتى بالعبد
يوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل فهلا عملت وان قال لا قيل له هلا تعلمت
حتى تعمل وما رواه ايضا في تفسير قوله تعالى الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم

نزلت

نزلت فيمن اعتزل عن امير المؤمنين ع ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين
في الارض اي لم نعلم من الحق فقال الله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها
اي دين الله وكتابه واضحا متسعا فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق
فلو كان العمل بالبرائة قبل الفحص جائزا لما صح العقاب والمؤاخذة على العمل اذا
اتفقت المخالفة للواقع فاذا ثبت العقاب فيها لزم الاجتناب عن العمل
قبل الفحص لحكم العقل بوجوب التحرز عن العقاب الثابت في صورة المخالفة
ويحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالاحكام الرابع حكم العقل بوجوب دفع
الضرر المحتمل في مثل المقام بغير المورد الذي لم يجز فيه عدم البيان حتى
يحكم العقل او الشرع بقبح العقاب او عدم العقاب معه لاحتمال كون
الموجود بيانا مع تمكنه من الوصول اليه نظير ما ورد من يدعي الرسالة من المولى
واتى بطومار يدعي ان الناظر فيه يطلع على صدق دعواه فلا يكون العبد
التارك للنظر فيه معذورا عند العقلاء ولذا وجب النظر في معجزة من
يدعي النبوة واما الادلة الدالة على البرائة في الشبهة الحكمية فقد عرفت
ان موردها عدم البيان ومع عدم التمكن من الوصول اليه الخامس
ان العلم الاجمالي حاصل لكل احد قبل الاخذ في استعلام المسائل
بوجود تكاليف كثيرة في الشريعة من الواجبات والمحرمات ولا يصح
العمل بالبرائة مع العلم الاجمالي لما تقدم من عدم جريانها في الشك
في المكلف به مع العلم بالتكليف هذا واورد عليه الدليل بان الفحص ان
كان ~~عن اطراف العلم الاجمالي فلا يبقى مقتضى للفحص~~ في الباقي وعدم جريان

في الجملة من الاحكام
وتحصيل العلم بمقدار
كثير من التكاليف
صح

في أدلة وجوب الفحص قبل العمل بالبراءة

عما في أيدينا من المدارك في الأدلة التي يمكن وصولنا إليها وعدم وجدان
ما يدل على الحرمة في مسألة من المسائل في ما بين تلك الأدلة لا يرفع العلم
الإجمالي المذكور حتى في تلك المسألة التي هي مورد الفحص كما إذا تفحصنا
جميع ما يمكن الوصول إليه من المدارك ولم نجد فيها ما يدل على حرمة شرب التتن
فلا يخرج مسألة شرب التتن بمجرد ذلك عن مورد العلم الإجمالي لأن
متعلق العلم الإجمالي إنما هو ثبوت التكاليف الكثيرة في الواقع
ووجودها في اللوح المحفوظ فلا يلزم من عدم وجدان ما يدل على حرمة
شرب التتن العلم بعدم حرمته في الواقع لاحتمال عدم وصول دليل
حرمته إلينا وثبوتها في اللوح المحفوظ فلو كان المقتضي للمنع عن العمل
بالبراءة قبل الفحص هو العلم الإجمالي فيلزم عدم جواز الرجوع إليها
ولو بعد الفحص أيضا لما عرفت من عدم كون الفحص مزيلا للعلم الإجمالي
نعم لو فرض العلم بعدم فوات شيء من مدارك الأحكام الموجودة في الواقع
في اللوح المحفوظ وإمكان الوصول إلى جميعها لأحد وفرض أنه تفحص الجميع
ولم يجد ما يدل على حرمة شرب التتن حينئذ يخرج شرب التتن عن مورد
العلم الإجمالي ولكن يحصل العلم القطعي بعدم الحرمة حينئذ في الواقع ولا يبقى
مجال لإجراء البراءة فيه كما لا يخفى وأجيب عن هذا الإيراد بأن متعلق
العلم الإجمالي من الأصل ليس إلا الوقائع التي يمكن الوصول إلى مداركها
والحاصل أن القدر المتيقن من العلم الإجمالي إنما هو بوجود التكاليف الكثيرة فيما
بين مداليل تلك الأدلة التي بأيدينا ونتمكن من الوصول إليها لا بوجود التكاليف

في اللوح

في اللوح المحفوظ زائدا على مداليل تلك الأدلة فإذا تفحص المكلف عن
حكم شرب التتن مثلا ولم يجد في هذه الأدلة المذكورة ما يدل على حرمته فيخرج
هذا المورد عن مورد العلم الإجمالي المذكور إذ المفروض العلم التفصيلي بعدم كون
شرب التتن من المحرمات الموجودة في مداليل الأدلة المذكورة وأما احتمال
كونه محرما في الواقع وثبوت حرمته في اللوح المحفوظ فإنما هو احتمال صرف
وشك في التكليف مع عدم البيان فيرجع في دفعه إلى أصالة البراءة
هذا ولكن قد ناقش في هذا الجواب بأن المعلوم إجمالا إنما هو وجود
التكاليف بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول
إلى مداركها أو عجزه عن ذلك وبالجملة أن كل أحد دخل في دين الإسلام
واطلع بحال الشرع يعلم بوجود التكاليف المذكورة فيه وإن لم يتفحص ولم يطلع
إلى مداليل الأدلة المذكورة أصلا وهو إجمالا كما لا يخفى على المنصف وأورد
ثانيا بأنه إذا تفحص ~~ووصل إلى معرفة جملة~~ من وجد ما يدل على حرمة
الحرمة أو الوجوب في جملة من الوقائع فإن كان ذلك بطريق القطع
فيخرج تلك الوقائع عن أطراف العلم الإجمالي لانقطاع الدوران والاحتمال
بالنسبة إليها ولا ريب في أن العلم الإجمالي غير حاصل في الباقي بانفرادها
فإذا ارتفع العلم الإجمالي فلا يبقى مقتضي للفحص في الباقي مع
أن المطلوب إيجابه في جميع الوقائع وإن كان بطريق الظن فإن جعل
الظن حجة شرعا بأن يجعل الشارع متعلق الظن بدلا عن الواقع بحيث
يرفع اليد عن الواقع عند المخالفة ويعين التكليف في مورد الظن

في الاستدلال على
وجوب الفحص

فحينئذ يرتفع العلم الاجمالي حكماً اذ المفروض انحصار امتثال ما علم من ا
التكاليف في موارد المظنة ولا يبقى بالنسبة الى غيرها الا مجرد احتمال
التكليف الزائد على القدر المعلوم الذي كان حاصلا قبل ارتفاع العلم الاجمالي
ايضا فيلزم جواز الرجوع الى البرائة فيها من دون الفحص فيعود المحذور
السابق وان لم نقل بكون الظن جائزا شرعا بل هو مخصص فلا يرتفع العلم
الاجمالي لا موضوعا ولا حكما لبقاء الادراك والاحتمال حتى في موارد الظن وحينئذ
فلو رخص في العمل بالظن وترك الاحتياط في غير موارد الظن كان ذلك
من جهة العفو ونفي الحرج لا من جهة ارتفاع نفس العلم الاجمالي
بالفحص فيلزم المحذور السابق من جواز الرجوع الى البرائة في
الباقي قبل الفحص ~~لو رخصه~~ اللهم الا ان يتمسك في ايجاب الفحص
في الباقي بالاجماع المركب فيرد عليه ان هذا المقام ليس من موارد الاجماع المركب
لاختصاص مورده بما تعدد القول فيه ولم يثبت القول هنا اكثر من واحد
فيكون مرجع هذا الكلام الى دعوى الاجماع البسيط وعدم القول بالفصل مع
ان المقصود الاستدلال على الدعوى مع قطع النظر عن الاجماع والا فلا حاجة
الى هذا التطويل لكفاية الاجماع في اثبات تمام المطلوب هذا ويمكن ان يدعى
ارتفاع العلم الاجمالي اسما وموضوعا ايضا في صورة القول بكون الظن جائزا
شرعا بل مع عدمه ايضا اذ اثبت الترخيص في ترك العمل بالاحتياط
في غير موارد المظنة نظرا الى انه تعين الاجتناب في موارد الظن كما هو
المفروض في الصورتين فيكون من قبيل ما لو علم بالتكليف في بعض اطراف
العلم الاجمالي كما اذا وقع البول في احد الانائين وكان احدهما بولا معلوما

تفصيلا

تفصيلا او لاقى احدهما المعلوم تفصيلا للنجس بعد تعلق العلم الاجمالي
فان التكليف في احدهما يكون معلوما تفصيلا بحيث لا يحتمل عدم التكليف
فيه قطعا ولا علم اجمالا بالتكليف في الباقي بانفراده وانما هو مجرد احتمال
التكليف فكذا فيما نحن فيه فانه اذا انحصر افراد موارد الظن لكون التكليف
بالاجتناب فيها معلوما فلا يتحقق العلم الاجمالي في الباقي بانفراده كما هو
اقول لا يخفى ان ما سمعته في الحقيقة بيان لارتفاع العلم الاجمالي حكما لا موضوعا
لان المعلوم اجمالا من اول الامر انما هو التكاليف الواقعية غاية الامر
كون منشائه هو السبيل الادلة الموجودة الواصلة الينا واما حكم هذا العلم
الاجمالي فهو الاجتناب عن الجميع ظاهرا فكما ان العلم بالتكليف بالاجتناب
عن الجميع ظاهرا قبل حصول المظنة لا يوجب ارتفاع العلم الاجمالي موضوعا
فكذلك العلم بالتكليف بالاجتناب ظاهرا في خصوص موارد المظنة بعد
حصولها لا يكون رافعا للعلم الاجمالي موضوعا لبقاء احتمال عدم كون
تلك الموارد من المحرمات الواقعية وكونها في الباقي نعم ثبوت الترخيص
في عدم الاجتناب عن الباقي يوجب رفع حكم العلم الاجمالي بالنسبة
الى الباقي وكيف كان فقد ظهر عدم صلاحية هذا الدليل الخامس
في اثبات وجوب الفحص ولكن فيما تقدم من الدليل العقلي والاجماع
القطعي كفاية في اثبات ذلك ثم ان هنا مطالب لا بأس بالاشارة
اليها الاول في حكم من ترك التعلم والفحص واخذ بالعمل بالبرائة جاهلا
من حيث العقاب عليه مطلقا او في بعض الاعمال او عدمه مطلقا ففيه اقوال

في حكم الجاهل من حيث العقاب

الاول انه لا عقاب على الجاهل فيما يقع عنه بسبب الجهل مطلقا ولو في صورة
المصادفة لمخالفة الواقع مع قدرته على التعلم استنادا لكون مجرد الجهل عذرا
عقلا وشرعا ~~لا لدلالة الادلة~~ وهذا هو قول السيد الجزائري رحمه الله الثاني انه يعاقب
على ترك التعلم لتحقيق ظهور ادلة وجوب الفحص بل وطلب العلم في الوجوب
النفسي الثالث انه يعاقب على ترك التعلم وان كان التعلم واجبا
غيريا ومقدمة للتحرز عن مخالفة الواقع الا ان مخالفة الواقع لما كان
مسببا عن ترك التعلم وكان عقاب الجاهل على ما هو غافل عن كونه مخالفا
للواقع قبيحا في حين غفلته كان العقاب على ترك التعلم من حيث
افضائه الى مخالفة بعض التكاليف في زمان الارتكاب نظير من
ترك قطع المسافة في آخر ازمنة الامكان اورمى سهما او حجرا فانه
يستحق ان يعاقب عليه لافضائه الى ترك فعل الحج في وقته وقتل
النفس المحترمة عند اصابة السهم والحجر وهذا مذهب صاحب المدارك
وشيخه الاردبيلي على ما استفاد الشيخ قدس سره من كلامهما الثالث ما ذهب
اليه الشيخ في العدة والعلامة في الغنية من انه يعاقب
على جميع الاعمال من جهة التجري بناء على ان الاقدام على ما لا يؤمن كونه
ضررا كالاقدام على ما يعلم كونه ضررا والثاني قبيح وان لم يصادف
الضرر في نفس الامر فكذا الاول الرابع ما ذهب اليه المشهور من
كون وجوب الفحص والتعلم من باب المقدمة فيدور العقاب
مدار مخالفة الواقع وعدمها فما لم يصادف مخالفة الواقع فلا عقاب
عليه ويعاقب في صورة مخالفة الواقع ووجهنا به الشيخ في الرسالة

بمعنى قابلية للتعلم يجب القدرة الادراكية صح

كما هو احد المحتملات في كلام صاحب المدارك ومن تبعه صح

او يكون العقاب على نفس ترك التعلم ... المقدمة ... المقدمة بعدم صحة العقاب عليه كما ... من كلام المحقق ...

ولكن في كون استحقاق العقاب من حين ترك التعلم بصيرورة الفعل
محالا بعده او في حين ارتكاب الفعل لكونه وقت تحقق المخالفة وجهان
يحتملهما كلام المشهور ويؤيد ارادتهم للوجه الثاني حكمهم بفساد الصلوة في
المغصوب جاهلا بحكمه لان الجاهل كالعامد وان التحريم لا يتوقف على العلم به
ولولا توجه العقاب حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان حينئذ
الا ان ارادة ~~الوجه الاول~~ هذا الوجه مستلزم لانتفاء العقاب في التكاليف
الموقتة التي لا تتنجز الا بعد دخول اوقاتها كالحج مثلا اذ فرض غفلة
المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج فلا سبب لاستحقاق العقاب
اما حين الالتفات الى امتثال التكليف فلعدم التكليف لفقد الاستطاعة
واما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وحصول الغفلة وكيف كان
فالقول الاول وهو معذورية الجاهل من حيث الحكم التكليفي وعدم العقاب
عليه قد يستدل عليه بوجوه وينبغي قبل الشروع في ذكرها الاشارة الى
تحرير محل النزاع وبيان مراد القائل بهذا القول فاعلم انه ليس مراد
القائل بالمعذورية كون الجاهل معذورا حتى في الامور التي ليس من
شانها الجهل مثل ما كانت من قبيل ضروريات الدين او المذهب كوجوب
الصلوات الخمس بل واعدادها فان الظاهر خروج نحوها عن محل النزاع
وكذا لا يحكم بالمعذورية اذا كان المكلف ملتفتا الى تقصيره في علمه
ومتفطنا بانه يجب عليه الفحص والسؤال عمن له اهلية الفتوى ومع
ذلك يأتي بالعبادة مترددا في صحتها كما يشاهد في كثير من العوام والظلمة من
اعترافهم بسوء حالهم وتقصيرهم في ترك السؤال فان الظاهر عدم شمول

والمفروض انه لا تكليف قبل الاستطاعة

محل النزاع مثل ذلك ايضا بل الظاهر الاتفاق على عدم المعذورية حينئذ
لعدم تحقق القربة معه التي هي روح العبادة ومنه يظهر عدم شمول
محل الكلام لما لو ترك بعض ما به قوام العبادة جهلا كالركوع والسجود
في الصلاة بل ينبغي فرض الكلام فيما لو كان الجهل سببا للاخلال امور لو
وقع الخلل فيها عن المجتهد بعد الفحص عن الادلة ومقلديه يحكم بالمعذورية
اتفاقا حتى ينحصر الفرق في مجرد ترك الاجتهاد والتقليد لكن الكلام
في هذا المقام مسوقا لبيان حكمه من هذه الحيثية اذا اتضح هذا فالاول من
الادلة على القول بالمعذورية ~~الدالة البراءة~~ ما دل على البراءة وانتفاء
العقاب مع عدم العلم والبيان من العقل والنقل فان قلت قد
تقدم اشتراط العمل بالبراءة بالفحص ولا يتحقق عدم البيان مع العلم
الاجمالي الحاصل له بوجود التكاليف الكثيرة في الشريعة قلت حصول العلم
الاجمالي [illegible] لمثل الشخص الذي هو مفروض كلامنا ليس منشأه الا
قول الاب او من يرجع اليه ممن كان مثله في عدم اهلية القول
اذ قد عرفت ان من اطلع اجمالا بالادلة الشرعية ووجوب التعلم
من اهل العلم فهو خارج عن محل البحث وحينئذ نقول ان الشخص المفروض
قد تفحص في تلك الواقعة عن قول ابيه او من يسكن اليه فارتفع
العلم الاجمالي الحاصل له فلا مقتضي للفحص بعده بل لا يقدر على الفحص
الزائد على ذلك لعدم تفطنه اليه والاجماع القائم على وجوب الفحص
في العمل بالبراءة ليس على وجوبه بالاضافة الى ما يتمكن منه المكلف كما لا يخفى
الثاني انه اذا فرضنا ان هذا الشخص الجاهل قد اتى بجميع ما اتى به

لا ينبغي صح

المجتهد

المجتهد الكامل كالعلامة مثلا او مقلديه واخطأ فيما اخطأ فيه المجتهد
المذكور كان ترك السورة لكل واحد منهما فاما ان نقول بعقاب كل منهما
وفساد عملهما او معذورية كل منهما او معذورية المجتهد دون هذا الجاهل
او بالعكس لا اشكال في فساد الوجه الرابع واما الاول فكذلك لان [illegible] اذ
لا قائل به احد واما الثالث فيستلزم القول به الالتزام بموضوعية
الاجتهاد والتقليد مع ان مختار المحققين عدم جعلهما الا من باب الطريقية
فيتعين الثاني وهو المطلوب لا يقال نختار الوجه الثالث ونقول
ان الفارق بينهما انعقاد الاجماع على معذورية المجتهد المذكور وصحة
عمله وعدم انعقاده في عمل الجاهل المذكور فيرجع فيه الى ما يقتضيه
القاعدة من الحكم بالفساد لعدم موافقته للمأمور به وعدم المعذورية
لتركه السؤال والتعلم لانا نقول الاجماع الذي ذكرته لم ينعقد على معذورية
المجتهد المذكور من حيث كونه مجتهدا بل من حيث كونه ممتثلا بمقدار وسعه
وطاقته واتيا بما يبلغه فطنته ومن حيث انه لا يقدر على ازيد من
ذلك فلا يصح تكليفه به وهذا العنوان بعينه موجود في هذا الجاهل
المفروض ايضا اذ المفروض عدم تفطنه على ازيد مما اتى به وكونه
ممتثلا بمقدار وسعه وطاقته فلا يصح تكليفه بازيد من ذلك وبهذا
البيان يظهر الجواب عما يقال من ان الفارق وجود الامر الظاهري الشرعي
في عمل المجتهد دون الجاهل المذكور اذ ليس فيه الا الامر العقلي حسب مخيلته
فلا مقتضي للاجزاء في الثاني ~~دون~~ بخلاف ~~الثا~~ الاول لا فرق من ان

لأن المفروض عدم فرق فارق بين الجاهل المجتهد المذكور الذي في مجرد ترك الاخذ بالاجتهاد مع

ثالث ج

ان الامر الظاهري يقتضي الاجزاء وحاصل الجواب منع عدم وجود الامر
وجود الامر الظاهري في الثاني لمن شمول دليل حجية الاجتهاد والتقليد
للجاهل المذكور ايضا بناء على كون مناط الترخيص هو ما تقدم من عدم
التكليف على ازيد من مقدار وسع المكلف وما يبلغ اليه نظره فطنته و
هذا متحقق في كل واحد من المجتهد والمقلد والجاهل المذكورين فيثبت الامر
الظاهري في الجميع الدليل الثالث ما دل على نفي العسر والحرج في الشريعة
من الكتاب والسنة وليس المقصود دعوى كون تعلم الاحكام التي لا بد منها
عسيرا على آحاد المكلفين او اغلبهم حتى يمنع بانا نشاهد كثيرا من هؤلاء
الجاهلين بالاحكام بل النساء والاكراد والاتراك يتعلمون بعض الفنون
العجيبة ويصدر منهم الاعمال المشكلة ويحفظون الاشعار الموزونة وانواع
الملاهي المحرمة وغيرها فكيف يعسر لهم تعلم احكام عديدة في تمام
عمرهم بل نقول ان البناء والحكم على فساد اعمال هؤلاء الجهال وهم
اغلب الناس يستلزم الحكم بترتيب آثار تارك الصلوة والفاسق
على جميعهم لعدم الفرق بين ترك الصلوة راسا وبين الصلوة الفاسدة
فلا يصح قبول شهاداتهم ولا نصبهم في اموال الايتام والغيب ولا
في غير ذلك من الامور الشرعية بل يستلزم الحكم بفسق سائر ما في
الناس ايضا وكانوا عالمين بالاحكام لتقصيرهم في تعليم الجاهلين
وارشاد الغافلين اذ يجب على العالمين حينئذ التفرق في البلدان
والبوادي وتعليم الجهال واحدا بعد واحد حتى النساء في الخدور
ولا ريب في قصور الجميع في ذلك فلا يوجد في الدنيا عادل يصح

الطلاق

الطلاق عنده او يتولى لامر من الامور الشرعية وهذا كله عسر عظيم
وحرج عام منفي في الشريعة السهلة السمحة بخلاف ما اذا بنينا على
صحة عملهم فيسهل الامر حينئذ لعدم وجوب الارشاد حينئذ الا في بعض
الموارد المهمة كان يكون الجهل في الدماء والاعراض او فيما يوجب اهانة
شعائر الله او نحو ذلك وعليها يحمل ادلة وجوب الارشاد بل لا يتحقق
موارد الاهانة التي الا بناء على ما ذكرنا الدليل الرابع الآيات والاخبار الدالة
على نفي المؤاخذة فيما لا يعلمه المكلف كقوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون
وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها
وحديث الرفع وغير ذلك مما تقدم في ادلة البرائة فلو كان هؤلاء ا
الجهال معاقبين فيما ياتون به من الاعمال لكان [illegible]
المطلقات والعمومات وارادة خصوص المجتهد بعد الفحص عن
الادلة او مقلديه بعد الفحص عن فتواه منافيا للحكمة لكونه موجبا لشبهة
جماعة من اهل العلم بل كان اللازم مكان هذا اظهار عقاب
هؤلاء الجهال الذين هم اغلب الناس في كل عصر ومصر و
لزم اشاعته بحيث لم يخف على احد من الناس مع انا نقطع بان
سيرة الائمة والصحابة وكذا العلماء المتقدمين لم يكن قط في تبليغ
الاحكام على غير النحو المتعارف الحاصل فيما بيننا بان يسافروا
الى البلدان والبراري والجزائر ويبلغون جميع الاحكام لكل احد و
يذهبون الى ابواب الدور ويطلبون النسوان والمخدرات للتعليم
وتبليغ الاحكام وربما يؤيد ما ذكرنا ما في بعض الروايات من

الخامس ج

ان امير المؤمنين ع رأى رجلا اعرابيا في مسجد الكوفة يصلي وينقر كنقر
الغراب فعاتبه على ذلك وعلمه بعض الآداب للصلاة وامره بقضائها
على الوجه الذي علمه ثم سأله ان اي الصلاتين خير الاولى او هذه الصلاة
الثانية فاجاب الاعرابي ان الصلاة الاولى كانت خيرا من الثانية
لاني اتيت بها للخوف من الله واما الثانية فاتيت بها خوفا منك
فتبسم ع ومضى الى سبيله ووجه التأييد ان سكوته وتبسمه ع بعد
جواب الاعرابي يشعر بتقريره له في اعتقاد صحة صلاته الاولى
وانما كان مقصوده ع ايصاله الى مرتبة الكمال فرأى انه ليس ممن
يصل اليها فتركه كما لا يخفى السادس ما في بعض الاخبار من ان الايمان
له عشر مراتب وتفاضل كل مرتبة على الاخرى بقدر التفاضل في الاعمال
ولا ينبغي لصاحب المرتبة العليا ان يترك من هو دونها على حاله بل ينبغي
له ان يأخذ بيد من في المرتبة السفلى ويبلغه الى مرتبته يعني بالتعليم والارشاد
فدل على ان التفاوت في الاعمال من باب الفضيلة والكمال مع كون
الجميع غير خارج عن الايمان ولكن فيه ان النظر في هذا الخبر ليس الى صحة
اعمال الناس مع التفاوت فيما له دخل في الصحة بل الظاهر ان المراد
ان مراتب قوة ايمان الرجل وشدة اذعانه في اصول الدين مختلفة
ويعلم مرتبة ايمان كل احد بقدر زيادة مواظبته على الاعمال والاتيان
الفرائض والسنن لكون الايمان هو الباعث على العمل فيكون العمل كاشفا عنه
السابع ما قيل من ان المقصود الاصلي من التكاليف هو الانقياد والاذعان
بالطاعة الذي هو بمنزلة روح العبادة ومع حصوله كما هو المفروض فيما نحن فيه

لا يتفاوت

لا يتفاوت فيه اختلاف بعض خصوصيات ما ينقاد به ويقصد الاطاعة
باتيانه كما نشاهد ان الافعال المتعارفة في تعظيم الملوك والموالي يختلف
باختلاف الاصناف والبلدان والاشخاص والمقصود من الجميع
انما هو شيء واحد وهو تعظيم المولى فاذا فرضنا كون المتعارف في بلد
سلطان هو التعظيم بالركوع فجاءه احد من بلد آخر كان المتعارف عنده
التعظيم بالسجود او بغيره من الافعال ففعل ذلك الفعل واطلع السلطان
على جهله وانه قاصد للتعظيم فلا يؤاخذه على ذلك قطعا فكذا الله سبحانه
لا يؤاخذ العبد مع علمه واطلاعه على قصده القربة والاطاعة بما اتى به
ولو كان غير الفعل الموظف في حقه الثامن ما في بعض الاخبار ع
يدل على كون التعليم والتنبيه تكليف العالمين وانهم يؤاخذون في ترك
التعليم فقط ويؤيده قول امير المؤمنين ع في وصف نفسه في بعض
خطبه ع طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه
فيتحصل من جميع ذلك عذر شرعي للجاهل عند المؤاخذة بان يقول اني
كنت جاهلا ولم يعلمني العلماء وربما ينبهون في ويكون العلماء الغافلون مقصرين
مع عدم الشك ويعاقبون مع التقصير ثم لا يخفى انه لو وجهت المناقشة
في بعض هذه الوجوه ولم آحاد الجميع دليلا فيمكن اثبات المطلوب من مجموعها
وتحصيل العلم به بضم بعضها مع بعض وينبغي التنبيه على امرين احدهما
ما اشرنا اليه فيما تقدم من كون الجاهل في الضروريات خارجا عن محل
الكلام في هذا المقام لكونه مسوقا لبيان بعض فروع مسألة الاجتهاد والتقليد

واثبات معذورية الجاهل فيما حكموا بمعذورية المجتهد فيه الا دعوى كون عمل
الجاهل اعلى من عمل المجتهد في الاجزاء او المعذورية وقد صرح بعض من
اختار القول بالمعذورية كالسيد الجزائري في منبع الحيوة بما ذكرنا بانه لا اشكال
ولا خلاف في عدم المعذورية في الضروريات واما الاجتهاديات ففيها
اشكال ونقول ما ذكره في الضروريات من عدم الخلاف فيها وان كان
الظاهر كونه كذلك ولكن يمكن الاشكال في اخراجها بعد ما عرفت من كون
المعتمد من الادلة هو الدليل العقلي من عدم كون تكليف كل احد بما
هو خارج عن قدرته ولا يبلغ اليه فطنته لقبح التكليف بما لا يطاق ولا بد
في عدم الفرق في جريانه بين الضروريات وغيرها اذ فرض حصول الغفلة
في الضروريات لاحد من المكلفين مع احتمال كون مرادهم من اخراجها
الكلام في الصغرى ودعوى امتناع الغفلة في الضروريات من الامور الغالبة
السلوب لا بسبب التقصير في التعلم عند الالتفات والتردد ومن هنا يظهر
انه لا وجه لما ذكره من الاشكال في الاجتهاديات الا من شأن انه يمكن
تحصيل المعيار في معرفة حال جميع فرق المسلمين وارباب المذاهب
والدعاوي منهم من حيث الكفر او الفسق سواء كان الاختلاف في الفروع
او الاصول حتى لا يكون مسارعا في الحكم بالكفر او الفسق على احد كما هو
دأب بعض من لا بصيرة له من الناس ولا يتقي في تحرز من ذلك حتى
لبعض من لا محصل له من اهل العصر فنقول ان الميزان في الحكم بالكفر بعد
الفراغ عن الاقرار بالشهادتين وفرض الكلام في غير مقام الاهانة في
الشريعة والدين هو ان يدعي الانسان ما هو خلاف الضروري ولا يصح الرجوع

اهل

في تشخيص ذلك الى مقتضى البرهان وتصديق اهل النظر والخواص لا العوام
اذ هم بسبب ممارسة الادلة والبراهين فيلزم ان يجعل المعيار في معرفة
كون مطلب لا يدعي مخالفا لضرورة الدين سواء كان من الاصول او الفروع
هو حكم علماء المتشرعة الخالية اذهانهم عن الشبهة الناشئة من التقليد
والاخذ بتكذيبهم للمطلب المذكور وعدم تكذيبهم ولو من جهة التوقف فيه
فلا دليل على الحكم بالكفر فيما اثبت تكذيب العوام له ومن هنا يعلم عدم
جواز الحكم بكفر احد بسبب اختياره مذهب الاخباريين او الاصوليين
لعدم كون الاختلافات المعروفة فيما بينهم مما يكذب العوام لاحد طرفيه
مثل الاختلاف في اشتراط حجية القرآن بتفسير اهل البيت ع كما قد طعن
بذلك بعض على الاخباريين او انكار قطعية جميع الاخبار الموجودة في الكتب
الاربعة وعدم جواز العمل بجميعها الا مع بعض الشرائط كما قد يجعل
ذلك طعنا على الاصوليين فان شيئا منها مما لا يكذبه العوام اذا عرض
عليهم لعدم فهمهم معرفتهم لتلك المراتب نعم لو عرض عليهم انكار احد
لحجية القرآن مطلقا او حجية اخبار الائمة مطلقا فلا شيء يأملون في تكذيب
ذلك وهكذا الاختلاف بين سائر فرق الاسلام من اصناف الشيعة
وغيرها فان منه ما لا يكذبه العوام مثل قول المجسمة اذ لا يعرف ليس
خلافه معلوما لجميع العوام بخلاف القول بالحلول او نسبة الخلق
والرزق الى غيره تعالى او القول بكون العالم قديما زمانيا لان جميع
العوام يحكمون بكون الخالق والرازق هو الله وكون العالم معدوما

حتى تريهم يستدلون في ادلة السير والحكايات بانه كان يوم ولم يكن
ولم يكن يقول الله شيئا وبما ذكرنا تبيّن حال جميع ارباب المقالات
واصناف الامامية من الصوفية والعرفاء والشيخية والمتشرعة وغيرهم
حيث قد عرفت ان الحكم في الجميع هو تكذيب العوام وعدمه وقد
تقدم انه لا فرق في ذلك بين ان يكون المسئلة من اصول الدين
او فروعها فان انكار الحج كما قد ينسب الى بعض فرق الشيعة او انكار
قبح نكاح المحرمات وامثال ذلك مما يوجب الحكم بالكفر لتكذيب
العوام لها واما المعيار في الحكم بالفسق فيما لم يحكم بالكفر لعدم ثبوت
مطلب ٢ — تكذيب العوام له لا لكونه من المطالب النظرية التي لا يعرفها العوام من
حيث التقوى والتقيد ولكن كان مخالفا لمقتضى البرهان فان كان المدعي
عالما ببطلان مدعاه معترفا بكونه خلاف ما يقتضيه الادلة فلا ريب
في كونه فاسقا وكذا اذا كان شاكا وعالما بتقصيره في الفحص وتتبع الادلة
ومع ذلك يظهر بكونه مظهر الثبوت دعواه فيحكم بفسقه لكونه حينئذ
مقدما على الكذب والافتراء على الله عمدا واما اذا لم يكن كذلك بل كان جازما
بحقية مطلبه وعدم تقصيره في الطلب فالاقوى فيقتضي حقيقة عدم
الحكم بفسقه ايضا بل يجوز الاقتداء به ايضا اذا لم يكن فيه ما يوجب الفسق
من وجه آخر وان علمنا ببطلان مدعاه بمقتضى البرهان سواء كان من
واقول ٣ — المسائل الاصول او الفروع انتهى كلامه مع معلومية الحال وان في صورة
اشتباه حال المدعي من حيث كونه جازما في نفسه وقاصرا في اعتقاده

او كونه

او كونه شاكا او مقصرا في دعواه فمقتضى القاعدة لزوم الحمل على الصحيح
لكون المفروض كونه مسلما والاصل في فعل المسلم ان يحمل على الصحيح بل
وكذا لو شككنا في كون شخص يدعيا للمطلب الذي يكذبه العوام او عدم
كونه غير مدع للمطلب المزبور فالظاهر هو الحمل على الثاني وعدم جواز
الحكم بالكفر وان كان الشخص المزبور منتسبا الى طائفة شاع منهم الاعتقاد
بالمطلب المذكور لثبوت الاسلام بمجرد الشهادتين فيجب اصالة حمل فعل
المسلم على الصحيح مضافا الى اصالة عدم حصول الاعتقاد منه لكون المقام
من قبيل الشك في الحادث مع امكان اجراء اصالة عدم الرخصة في
ترتيب بعض آثار الكفر عليه ومن هنا يسهل الخطب ويرتفع الحرج عن
امثال هذا الحقير في مخالطة بعض الاشخاص المنتسبين الى بعض الفرق
الحادثة من الامامية كالشيخية حيث لا نجد بدا من ذلك في امثال
البلاد كما هو واضح لمن شاهدها وفقنا الله وجميع الطالبين للحق الى
الرشد والصواب

